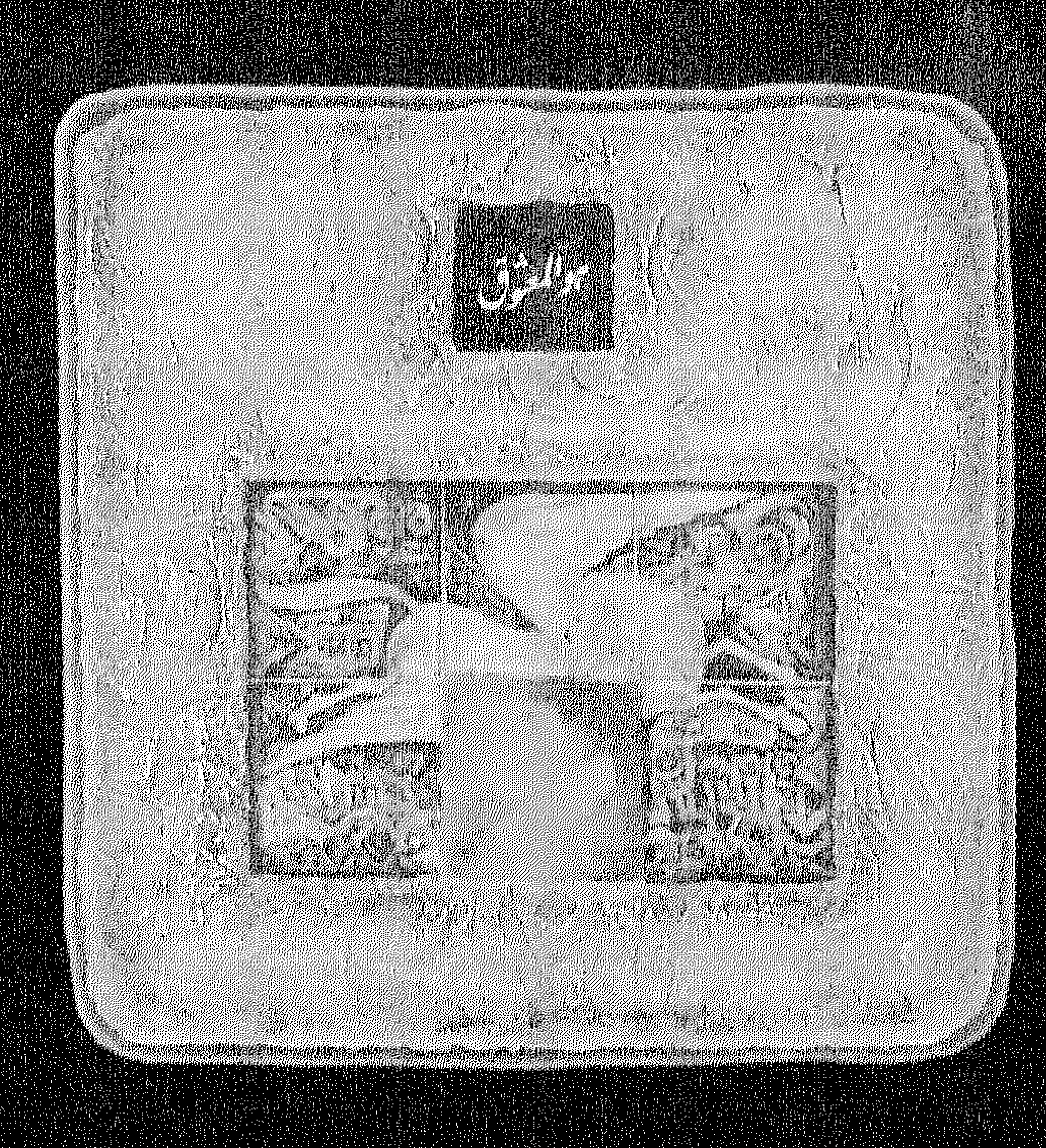



د. نصر حامد أبو زيد

# هكذا تكلم ابن عربي



نصر حامد أبو زيد

# هكذا تكلَّم ابن عربي

الكتاب

**هكذا تكلّم ابن عربي**

تأليف

**نصر حامد أبو زيد**

الطبعة

الطبعة الثالثة 2006

عدد الصفحات: 304

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-025-6



الناشر

**المركز الثقافي العربي**

**الدار البيضاء ـ المغرب**

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

**بيروت ـ لبنان**

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

## إهداء الطبعة الثانية

إلى ثلاثة من الراحلين الذين يمثل رحيل كل منهم معنى من معاني الفقد والخسارة عميقاً، لا على المستوى الشخصي فقط -وهو فقد أليم- بل على المستوى العام عالميا وعربيا ومصريا:

إلى روح «إدوارد سعيد» العالِم والمواطن والإنسان، الذي حوَّل سؤال الهوية إلى مشغل إنساني ضد التعصب والتطرف والجمود، بل وضد مفهوم الإنسان «الوحيد الهوية»، واستبدل به مفهوم «الإنسان العادل».

إلى روح الأستاذة آنماري شميل التي وهبت حياتها الأكاديمية والشخصية لمد الجسور وحفر قنوات التفاهم والتعاطف بين العالمين الإسلامي والغربي، وكان عليها أن تدفع الكثير في سبيل ذلك.

إلى روح محمد فتحي نجيب، ابن مصر وأحد قضاتها الأفذاذ، جمع في إهاب واحد -كابن رشد- عقل الفيلسوف وروح القاضي وقلبه، وحمل هموم مصر وناسها فلم يحتمل القلب المرهف كل هذا العناء.

نصر أبو زيد

ليدن (هولندا)

7 أغسطس 2004

# مقدمة

من الصعب على المسلم أن يفصل في خبرته الدينية بين التجربة الروحية وبين الأسس العقلانية التي تتبلور في وعيه تدريجيا عن عقيدته ودينه. وفي نسيج الحياة الدينية اليومية في القرية المصرية، حيث كانت نشأتي في أسرة ريفية متواضعة، يُعَدُّ التصوف العملي من أبرز السمات التي يمكن ملاحظتها في هذا النسيج. فقصص الأنبياء وكرامات الأولياء وأحاديث الصالحين من أسلاف القرية والقرى المجاورة تعد من أهم المعارف التي ترتبط بالطفولة وذكرياتها. وبمجرد تعلم الكلام يبدأ التعليم بحفظ القرآن والتردد على المسجد لإقامة الصلاة. وفي المسجد تُعْقَد حلقات الذكر بعد صلاة العشاء، آخر الصلوات الخمس المفروضة، كل يوم «خميس» -ليلة الجمعة- وهي التي يطلق عليها اسم «الحضرات»، حيث ينتظم «الكبار» في شكل «دائرة»، ويتحركون حركات موقَّعة ذات اليمين وذات الشمال، مع ترديد بعض الأناشيد بقيادة شيخ «الحضرة». وتدريجيا يتسارع إيقاع الحركة حتى يصبح اهتزازا عنيفا أقرب إلى الرقص، ويتسارع إيقاع الإنشاد بنفس الدرجة، حتى يصبح التمييز بين الكلمات مستحيلا. ثم يتركز الإنشاد في ترديد الاسم «الله»، ومع ازدياد حدة السرعة في الرقص والإنشاد يتم اختصار الاسم في الحرفين الأول والأخير -«أه»- فقط من كلمة «الله». ويبدأ بعض المشاركين في الصياح والخروج عن نسق الإيقاع، فيصرخون

وبعضهم يسقط على الأرض في شبه إغماء، وهي حالة «الجذب» و«الفناء». كنا نحن الأطفال يسمح لنا أحيانا بالمشاركة ولكن خارج «الحلقة»، وكان بعضنا يريد أن يثبت وصوله إلى حالة «الجذب» كالكبار.

نكبر ونقرأ ونتزود بالمعرفة، لكن تظل جذور تجربة الطفولة كامنة في أعماق كل منا. في حالتي أخذتني الحياة مآخذ شتى وسلكت بي طرقا عديدة، حتى قررت أن أتخصص في دراستي العليا في مجال «الدراسات الإسلامية». كانت تجربتي في الحياة والتعليم قد أخذتني بعيدا عن «التصوف» إلا من خلال علاقة خاصة بأحد أصدقاء والدي المقربين. مات والدي لكن علاقتي بعم حسن -اسم هذا الصديق- اتخذت مسار علاقة صداقة وثيقة. كان هذا الصديق فلاحا بسيطا، لكنه كان شاعرا وقارئا لشعر التصوف بصفة خاصة. كان كثير الترحال لزيارة الأضرحة والتبرك بمجاورة «أهل البيت» بالقاهرة لفترات تطول أو تقصر. كان يعتبرني محلا لثقته، فيكاشفني بأسرار لا يكاشف بها أحدا من أولاده وخاصة أسرته. كنت أحترم كثيرا شاعريته وأقدرها، وكنت حريصا على التعبير عن هذا التقدير وذلك الإعجاب.

زارني عم حسن ذات يوم بدا فيه مضطربا أشد الاضطراب، كأنه كان يحمل فوق كاهله همّا تنوء بحمله الجبال. ظللت أسأله: ما الخبر؟ ماذا حدث حتى يبدو الاضطراب باديا على وجهك، والإعياء يكاد ينبئ بأنك مريض؟ لكنه ظل صامتا ذلك الصمت المُعذِّب. وأخيرا قرر الإفصاح. قال: إنه سرٌّ لا أستطيع احتماله أكثر من ذلك. أعلم أنني سأُعاقَب لإفشاء السر، لكنني لا أحتمل الكتمان. تزايد قلقي وخمَّنت أن الرجل يعاني من كارثة. قلت له: يا عم «حسن» فرِّج عن نفسك وأخبرني، ألستُ محلا لثقتك، وفي مقام «الابن» منك؟ قال: والله يا نصر أنت أكثر من ابن وأعز من أولادي جميعا، أنت الحبيب

ابن الحبيب رحمه الله -يقصد والدي- لذلك سأفضي لك بالسر الذي يعذبني كتمانه. كانت دموعٌ صامتةٌ قد بدأت تسيل من عينيه، يحاول منعها فلا يستطيع. ثم استجمع قوته وانفجر قائلا: يا نصر يا ولدي لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام. وأجهش في بكاء سمعته أختي رحمها الله؛ فجاءت تسأل ما الخبر؟ لكنني صرفتها واقتربت من عم حسن، لكنه لم يتوقف عن الحكي، ونشيجه يتصاعد: رأيته والله العظيم، فقلت له: أحبك يا رسول الله، فرد عليَّ: وأنا أحبك يا حسن.

لم أدر ماذا أقول سوى أن أتمتم ببعض عبارات لا معنى لها. كان الأمر بالنسبة لي غير مفهوم آنذاك، رغم تعاطفي قلبا وقالبا مع عم «حسن». بدأ يهدأ تدريجيا بعد أن أزاح السر الضاغط، السر الذي يمثل إفشاؤه خطرا يترتب عليه العقاب. سألت عم حسن: أي نوع من العقاب يترتب على إفشائك أمر هذه الرؤيا لي؟ قال: يا ولدي أخشى أن يهجرني الرسول عليه السلام فلا يظهر لي مرة أخرى، وهل هناك عقاب أشد من هجر الحبيب؟! حاولت بقدر استيعابي لموقف جديد علي تماما أن أطمئن عم حسن أن رسول الله لن يهجره. في العام نفسه تقريبا قرر عم حسن الحج، ولكي يدبر نفقة السفر إلى الديار المقدسة باع قطعة الأرض التي كان يزرعها رغم معارضة أبنائه ومحاولتهم منعه بالقوة.

لم أفهم كثيرا من الجوانب العاطفية والروحية لرؤيا عم حسن إلا بعد أن بدأت في دراسة «فلسفة التأويل» عند ابن عربي بعد ذلك بأعوام، فهمت معنى «السر» ودلالة «الكتمان» وأهميته في التجربة الروحية، وكيف يكون «البوح» ومتى ولمن. فهمت أكثر المعنى الروحي العميق للحج، وأهميته للتجربة الروحية، هذا بالإضافة بالطبع إلى أهميته الشعائرية الرمزية بالنسبة لكل مسلم. وبدراستي للتصوف

أدركت معنى «الذكر» وأهميته، وفهمت لماذا يكون الذكر في شكل «دائرة»، وما معنى تكرار الاسم «الله»، ولماذا يتم اختصار الاسم في دلالة حرفيه الأول والأخير. أهم من ذلك صرت قادرا على شرح معنى «الجذب» و«الفناء» و«الشطح». . . الخ.

لم يكن الحافز على دراستي للتصوف ولفكر ابن عربي بصفة خاصة هو فقط ذلك الشوق النابع من تجارب الطفولة الدينية في قريتي، تلك التجارب التي ساهمت تجربة عم حسن في تعميقها، بل كان الحافز بالإضافة إلى ذلك هو رغبتي في استكمال معرفتي بقطبي التراث الإسلامي الأساسيين: العقلانية والروحانية. كنت قد انتهيت من دراستي للماجستير عن «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» -نشرت فيما بعد بعنوان «الاتجاه العقلي في التفسير»- وهم اللاهوتيون المسلمون الذين حاولوا تقديم تأويل عقلاني للعقيدة الإسلامية، كان من نتيجته أن طوروا مفهوما لغويا بلاغيا -هو مفهوم «المجاز»- كأداة لإزالة أي تعارض محتمل بين «الوحي» و«العقل». وقد أثارت النتائج التي توصلت إليها في تلك الدراسة الكثير من الأسئلة، وتلك الأسئلة كانت -إلى جانب الحافز الديني الشخصي الذي عمقته علاقتي بعم حسن- هي التي حفزتني على محاولة اكتشاف مجال «التجربة الروحية» -كما تمثلها التجربة الصوفية عند ممثلها الأكبر «محيي الدين ابن عربي»- وأثرها في بلورة إطار تأويلي للوحي.

وحين انتهيت من الدراسة، وقبل طبعها وتوزيعها على أعضاء اللجنة العلمية للحصول على درجة «الدكتوراه»، أدركت أنني يمكن أن أعيد كتابتها وفق مخطط مغاير، تتبادل فيه المتون والهوامش مكانها. فقد اعتمدت في ترتيبي لأبواب الرسالة وفصولها على التقسيم الفكري الفلسفي فخصصت الباب الأول لقضية «التأويل والوجود» والثاني لقضية «التأويل والإنسان» بينما تركزت قضية «القرآن والتأويل» في

الباب الثالث. أدركت بعد أن انتهيت من كتابة الرسالة وفق الترتيب والتنظيم المذكورين أني يجب أن أعيد كتابتها بطريقة أخرى تبرز قضايا التأويل لتحتل «متن» الرسالة، في حين يكفي «الهامش» للتعامل مع القضايا ذات الطابع الفلسفي البحت.

حين أخبرت أستاذي المشرف بنيتي تلك واعتزامي تغيير مخطط الرسالة، وإعادة كتابتها بالتالي من جديد، رفض الفكرة رفضا قاطعا. حاولت أن أشرح له مبرراتي، لكنه رفض مجرد الاستماع إليَّ. كان منطقه أن فكر ابن عربي ومؤلفاته مثل محيط بلا سواحل ولا شطآن، وأنه لن يسمح لي بالعودة للسباحة في هذا المحيط بعد أن تمكنت أخيرا من «الخروج» منه، ولو إلى «حين». كانت عبارة أستاذي دالة أكثر مما أدركت آنذاك رغم أنني كنت في عامي الثامن والثلاثين.

منذ ذلك الحين وأنا أتوق للعودة للسباحة في محيط فكر ابن عربي مجددا، ولكن يبدو أن خوف «الغرق» ظل ماثلا في وعيي؛ فكنت أعود أحيانا لقراءة بعض أشعاره، أو لمراجعة فكرة ما، أو للتأكد من صدقِ استنتاجٍ ما سبق أن وصلت إليه، لكن العودة للسباحة في المحيط الهادر لابن عربي ظل حلما يراودني دون أن أخاطر بالمغامرة مرة أخرى. ومع ذلك فإن علاقتي بالشيخ الأكبر لم تنقطع أبدا؛ فجزء لا يستهان به أبدا من تكويني الأكاديمي، ومن تجربتي الدينية الروحية في الحياة، أدين به للخبرات التي اكتسبتها من خلال اللقاء الأول بالشيخ الأكبر، والذي دام خمس سنوات هي الفترة التي أنجزت فيها أطروحتي.

أذكر هنا أنه لولا الفرصة التي أتاحت لي السفر -لأول مرة- إلى بلاد الغرب، حيث قضيت عامين دراسيين في الولايات المتحدة الأمريكية (1978-1980)، لما تمكنت من إنجاز أطروحتي عن «فلسفة التأويل» عند الشيخ. أذكر هذا الآن لأؤكد حقيقتين: الحقيقة الأولى أن

قراءة الشيخ تتطلب تفرغا كاملا، وهذا لم يكن متاحا لي في مصر، حيث قضيت عاما كاملا لا أكاد أتجاوز قراءة «خطبة كتاب الفتوحات المكية». كان من المستحيل الاندماج في عالم الشيخ من خلال تخصيص «ساعتين» فقط من ساعات اليوم الأربع والعشرين للجلوس إلى الشيخ ومسامرته. ليس أقل من أن تكون مع الشيخ يومك وليلك، صباحك ومساءك، يقظتك ونومك، أن تكون باختصار واحدا من «المريدين»، لا مجرد «زائر» عابر لبعض الوقت. لم تكن حياتي في مصر عموما، وفي مدينة «القاهرة» على وجه الخصوص، قادرة على منحي نعمة الجلوس إلى الشيخ والإنصات لفكره. ما لم تتحه لي القاهرة أتاحته لي مدينة «فيلادلفيا» ومكتبة جامعة «بنسلفانيا». في سنتين أنجزت قراءة «الفتوحات» وفي الوقت نفسه قرأت عن «فلسفة التأويل» hermeneutics عند فلاسفة الغرب بدءا من «أوريجن» حتى «جادامر»، وكان ذلك مثمرا في تعميق وعيي بالقضايا التي يمكن أن تفصح عنها كتابات الشيخ من منظور معاصر.

وكما قلت لم يتوقف اهتمامي بابن عربي منذ أنجزت رسالتي لدرجة الدكتوراه عن تأويله للقرآن منذ أكثر من عشرين عاما. كنت أعود إلى قراءة بعض أعماله مجددا بين الحين والآخر آملا أن يتاح لي من الوقت في المستقبل ما يسمح لي بتجديد دراستي له من خلال الخبرات التي تراكمت في وعيي في تلك السنوات الطوال. وأظن أن هذا ليس شأني وحدي مع مفكر في قامة ابن عربي، إذ أعتقد أن كل من مسَّه طائف من فكر ابن عربي يظل يحلم دائما بتجديد صلته به سعيا للتدقيق المعرفي من جهة، ولاستيعاب التجربة الروحية الثرية التي تتجلى في كتاباته من جهة أخرى.

وكان السؤال الذي يتردد دائما في ذهني: هل ما زال ابن عربي قادرا على المساهمة في مخاطبة قضايا عالمنا المعاصر؟ «نعم» كانت

الإجابة في داخلي، ولكنها كانت في حاجة لحافز يُحَرِّضني على البدء مجددا في مغامرة السباحة الثانية في محيط الشيخ. منذ عشرين عاما وأنا انتظر الظروف التي تسمح لي بلقاء طويل آخر مع الشيخ الذي لم تنقطع صلتي به منذ بدأت. لكن أحداثا توالت ووقائع تتالت لم تمكِّني من الفوز بالمراد. وكلما تعقدت المسالك -مسالك الأنا ومسالك العالم- كان مجرد وجود كتب الشيخ ورسائله قريبا مني وفي متناول يدي يقوِّي الإحساس عندي بأنه مازال قادرا على مخاطبة عالمنا، فقط لو أحسنَّا الإنصات لما يقول.

كانت أبياته الشعرية عن «دين الحب» الذي يتسع لكل العقائد -من الوثنية إلى الإسلام محتضنا اليهودية والمسيحية معا على وجه الخصوص- تتردد دائما في سمعي.

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني[1]

وكم سعدت وأنا استمع لهذه الأبيات ملحنة مغنَّاة على شرائط كاسيت و CDs، وكم غمرني الفرح حين علمت بتأسيس جمعيات في بلدان غربية باسم «ابن عربي».[2] هذا المشروع الذي صاغه ابن عربي

(1) الذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، تحقيق: محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة، 1968.

(2) اذكر منها على وجه الخصوص جمعية «أكسفورد» وموقعها على الشبكة الإلكترونية الدولية هو: www.ibnarabisociety.org

صياغة شعرية باسم «دين الحب» يجمع بين «الدير» و«الكعبة» و«بيت الأوثان» و«مرعى الغزلان»، فقلب العارف يتسع لكل هذه الصور من العبادات والشعائر، ويؤمن بكل هذه المعتقدات، لأنه يعرف الأصل الوجودي الذي تستند إليه جميعها.

إن الأصل الذي تستند إليه كل الأديان والمعتقدات هو أصل العلاقة بين «الحق» الخالق و«الخلق» المخلوق، وهي علاقة «الحب». في البدء كان «الحب»، هكذا يتصور ابن عربي «الحقيقة»: كان الله ولا شيء معه، كان كنزا مخفيا فأحب أن يعُرف فخلق العالم ليعرفه. هكذا تتحدد الحقيقة استنادا إلى التراث الإسلامي مشروحا شرحا عرفانيا، يسمح لابن عربي أن يميز فلسفيا بين مفهوم «الدين الإلهي» الواحد، وبين «أديان المعتقدات» الكثيرة، وذلك في كتابه «فصوص الحكم»، حيث يخصصه كاملا للتوسع في عرض نظريته في «الكلمة».

عاودني الحنين لابن عربي حين السيد أبلغني السيد «هردر» الابن -صاحب دار النشر الألمانية المعروفة بهذا الاسم والتي طبعت سيرتي الذاتية عام 1999 بعنوان Ein Leben met dem Islam – على نية الدار العريقة إصدار كتيبات، تخاطب القارئ الأوروبي العادي، عن أعلام «الروحانية» في الشرق والغرب. كان ذلك أثناء عشائنا في مدينة Freiburg في شهر ديسمبر 1999 في سياق الاحتفال بصدور سيرتي الذاتية؛ فاقترح الدكتور «والتر»، مسؤول النشر في الدار أن أكتب كتابا جديدا عن «ابن عربي» مساهمة مني في هذه السلسلة، وخاصة لأن كتابي المنشور في طبعته الأولى سنة 1983 كتاب أكاديمي لا يلائم القارئ غير المتخصص. اتفقت مبدئيا على كتابة الكتاب باللغة الإنجليزية لتكون ترجمته للغة الألمانية أيسر وأسرع، لكني أدركت أنني سأواجه صعوبات جمة لأكتب عن ابن عربي بلغة ليست لغتي الأم، وأوشكت على الاعتذار. لابن عربي. لكن الناشر لم يسمح لي

بالاعتذار ووافق أن يتحمل تكاليف الترجمة من العربية إلى الألمانية.

ثم كانت أجمل المفاجآت أن الأستاذة «آن ماري شميل»، وهي من هي في ريادة الدراسات الصوفية، قد تفضلت مشكورة بالموافقة على أن تترجم ما أكتب من اللغة العربية إلى اللغة الألمانية. ومن المتوقع أن تصدر الترجمة الألمانية لهذا الكتاب بقلم الأستاذة الجليلة في غضون شهرين ليعرض في معرض فرانكفورت الدولي للكتاب في أكتوبر هذه العام. هذا الاستعداد من جانب الأستاذة الجليلة لترجمة الكتاب هو في ذاته شرف عظيم تطوق به عنقي. أما المعنى الأعظم لهذا الاستعداد من جانبها فيكمن في إيمان الأستاذة الجليلة بوحدة الحضارة الإنسانية إذا نظرنا إليها من منظور «التجارب الروحية» بصرف النظر عن اختلاف الأديان واللغات والثقافات في التاريخ الإنساني. وهو إيمان عميق يتجلى في كتاباتها كلها، خاصة تلك التي أتيح لي قراءة ما نشر منها باللغة الإنجليزية. أي شرف أن تقبل الأستاذة آن ماري شميل أن نتشارك -وأنا في مقام التلميذ منها- في كتاب واحد؛ لنؤكد معا من خلال ابن عربي وحدة الحضارة ووحدة التراث الروحي للإنسانية.

لقد انتهيت من كتابة الكتاب في يونيو من العام 2001، وذلك قبل زلزال الحادي عشر من سبتمبر بعدة شهور. والقارئ للتمهيد الذي يلي هذه المقدمة يدرك أن توابع زلزال الحادي عشر من سبتمبر فيما يخص العلاقة بين العالم العربي/ الإسلامي والعالم الغربي لم تأت بجديد. لقد بلورت المشكل في صيغة لا تحتمل التأويل. إنها علاقة «عدوان» متواصل على المستويات السياسية والاقتصادية، لكن هذا العدوان يحتاج دائما لحامل ثقافي إيديولوجي يخفي عنه صفة العدوان ويزيف مظهره تحت مسمى «اختلاف الحضارات». «هكذا تكلم ابن عربي» عن الحضارات والثقافات والأديان، هذا هو موضوع الكتاب الذي يشرفني أن أقدمه للقارئ العربي.

ولكن واجب الوفاء يقتضي مني شكر الصديق والزميل الدكتور «سمير سرحان» لإصراره المغلف بكثير من الحب والتقدير، ولرغبته المخلصة في أن يقدم بعض كتاباتي للقارئ المصري. ولولا إلحاح ابنتي العزيزة الدكتورة «شرين أبو النجا» بالتذكير المستمر بوعدي للدكتور سمير حين التقينا في «دمشق» في أسبوع المدى الثقافي السنوي الثالث عام 2002 لكانت مشاغلي عاقتني عن الوفاء بالوعد. ولقد أسعدني غاية السعادة الأخ والصديق العزيز الأستاذ حسن ياغي حين عبّر عن موافقته بإعادة طبع الكتاب بالمركز الثقافي العربي ـ ناشري الأصلي ومحلّ ثقتي المطلقة ـ مع اقتراح بعض التعديلات في ترتيب الفصول من جهة وإضافة بعض التوضيحات في متن الكتاب وحواشيه من جهة أخرى.

# تمهيد

## 1 ـ لماذا «ابن عربي» الآن؟

ماذا يمكن أن يقول لنا ابن عربي في القرن الواحد والعشرين من وراء ستار القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين) في العالم الإسلامي عموما وفي الأندلس على وجه الخصوص؟ لنلق أولا نظرة على حالنا في بدايات القرن الحادي والعشرين، قبل أن نبدأ رحلتنا مع الشيخ الأكبر في القرن الثاني عشر.

مضى القرن العشرون بكل ما له وما عليه، لكنه خلَّف وراءه مجموعة من الظواهر الممتدة، لعل أهم ما يجمع بينها، ويلفت النظر فيها، هو ذلك «القلق» العظيم الذي يشغل المفكرين والفلاسفة وأهل الرأي حول مستقبل البشرية في هذا القرن الحادي والعشرين. لقد حققت «الحداثة» إنجازاتها في شكل تقدم تكنولوجي مذهل، وصل إلى تحويل العالم الفسيح الممتد إلى فضاء مترابط الأجزاء، وذلك بفضل ثورة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات. ولكن بفضل هذا التقدم نفسه وما حققه من وحدة العالم أمكن للتناقضات أن تنكشف وتظهر، بين الأغنياء والفقراء من جهة، وبين المستغِلين والمستَغَلين من جهة أخرى. برز «الظلم» -والذي كان محصورا من قبل داخل حدود الأقطار القومية- بوصفه ظاهرة عالمية لا بين أقطار «الشمال» وأقطار

«الجنوب» فقط، بل بين الشرق والغرب في الشمال نفسه كما بين «أغنياء» الجنوب وفقرائه.

لا يمكن نسيان أن القرن العشرين الذي شهد ذلك التقدم العلمي والفكري المذهل الذي تجاوز ما حققته البشرية من تقدم في تاريخنا كله، حقق ما حققه بفضل «الحداثة» التي تمتد جذورها إلى عصر الأنوار في القرن الثامن عشر. كان سعي فلاسفة التنوير يتركز على تحرير الإنسان «الفرد» من سيطرة سلطة الكنيسة ليسعى بإرادته الحرة إلى اكتشاف قوانين الطبيعة بتجريبية العلم، ولاكتشاف قوانين الوجود الإنساني بعلوم التاريخ والجغرافيا والاجتماع والأنثروبولوجي. لكن التحرر من سلطة الكنيسة وقوانينها ذات الطابع الفكري الإطلاقي أدى إلى الطرف النقيض بجعل «النسبية» مفهوما مطلقا بدوره. وأدى التركيز على «الفردية» بوصفها قيمة مطلقة إلى إسناد قيمة مطلقة أخرى لقوانين «العقل». ولا شك أنه لم يدر بخلد فلاسفة التنوير أن إنجازاتهم الفكرية ستكون حاملا إيديولوجيا للسياسة الإمبريالية وللرأسمالية الوليدة، ومن خلالها سعت لامتلاك العالم لضمان «المواد الخام» و«الأيدي العاملة» الرخيصة من جهة، والأسواق المستهلكة من جهة أخرى.

كانت حركة المد الإمبريالية -الحامل الإيديولوجي لفلسفة «التنوير»- تنظر لشعوب الجنوب بوصفها شعوبا تحتاج للتنوير؛ ذلك أن المفهوم المطلق للعقل عند التنويريين يفترض النقيض «اللاعقل» بوصفه يمثل تهديدا مباشرا لسلطة العقل. وقام التوظيف السياسي الاستعماري الإمبريالي لهذه الثنائية بتصنيف البشر إلى «متحضرين» - هم أبناء حضارة الغرب- و«همج» هم سواهم من البشر، أبناء الشعوب والثقافات غير الغربية. وأصبح من واجب «المتحضرين» أن يسعوا لتنوير الهمج.

كانت الكنيسة التي فقدت سلطتها تدريجيا بفعل فلاسفة التنوير في المجتمعات الغربية. تحاول أن تستعيد قوتها من خلال استثمار العوامل والمتغيرات الجديدة في ظل حركة المد الاستعماري. تمثَّل ذلك في حملات التبشير التي صاحبت الحملات العسكرية أحيانا، ومهدت لها أحيانا أخرى. تحددت رسالة التبشير المسيحي في تخليص الهمج من وثنيتهم بإدخالهم، ولو قسرا، في ملكوت السيد المسيح، وبإدماجهم تحت سلطة الاستعمار والكنيسة. ولا داعي للإطالة في ذكر الجروح العميقة التي تركتها فترة المد الإمبريالي في ذاكرة شعوب العالم الثالث بصفة عامة، وشعوب العالم الإسلامي بصفة خاصة.

لكن الجروح والندوب الناتجة عن تحويل «التنوير» إلى إيديولوجيا لم تصب شعوب العالم الثالث فقط، بل طالت شعوب أوروبا نفسها في شكل حربين عالميتين جسدتا مأزقاً حضارياً في بنية «الحداثة» وفلسفتها، وكانت النتيجة تقسيم عالم الشمال إلى معسكرين إيديولوجيين متنازعين، عاش العالم في ظل الصراع بينهما حربا باردة كبرى، تظلل حروبا صغيرة هنا وهناك، دفعت شعوب العالم الثالث - مرة أخرى تكاليفها الباهظة.

أدرك أهل الجنوب -خاصة بلاد المستعمرات السابقة في أفريقيا وآسيا على وجه الخصوص-أن أهل الشمال صنعوا تقدمهم التقني على حساب استنزاف ثرواتهم واستغلال عرقهم من جهة، والإصرار على التعامل مع بلادهم بوصفها مجرد «أسواق» لمنتجات الشمال، أسواق يقتصر دورها على أن تمده بالمواد الخام وبالأيدي العاملة الرخيصة، من جهة أخرى. وكان من الطبيعي أن يتحرك أهل الجنوب مطالبين بنصيبهم «العادل» من ثمار «الحداثة»، التي ساهموا في صنعها دون أن ينالوا من ثمارها أي نصيب. وكان من الطبيعي كذلك أن تتوجه ثورتهم أولا ضد حكامهم المحليين، الذين اعتبروهم وكلاء لقوى الاستعمار

الشمالي مخلصين لقيمه ولو تعارضت مع قيم وأخلاقيات الثقافات المحلية.

في بلاد العالم الإسلامي اتخذت تلك الثورات شعاراتها من الرأسمال الرمزي للإسلام بوصفه «عقيدة وشريعة ومنهج حياة». بلغت هذه الثورات أوجها بالنصر الذي حققته الثورة في «إيران» بزعامة الإمام «الخميني» ضد نظام «الشاه»، الذي يُعتبر من أعتى الأنظمة الدكتاتورية في الجنوب. في الوقت نفسه تقريبا بدأت القوى الإسلامية في «تركيا» -الدولة المسلمة الوحيدة التي اختارت «العلمانية» الغربية صيغة سياسية وثقافية لإيديولوجيا الدولة منذ سنة 1925 تقريبا- تكتسب أرضا جماهيرية واسعة مكنتها من الوصول إلى «الحكم». كانت التطورات في «ماليزيا» و«إندونيسيا» و«السودان» و«الجزائر» و«مصر» تتخذ المسار نفسه - مسار التوجه الإسلامي كصيغة محلية لتحقيق «العدل» سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وحضاريا - مع اختلاف في الأسباب والتفاصيل رغم الاتفاق في المنحى العام.

يمكن القول بصفة عامة إن «الثقافات المحلية» في الجنوب -بل وفي بعض أجزاء دول الشمال الشرقي- رغبت في مقاومة «سيطرة» ثقافة الشمال، التي صارت رمزا للظلم والعدوان بكل معانيهما. وقد أجَّج من ثورة المقاومة ضد الشمال، وضد قيمه ومفاهيمه، تسارُع خطوات «العولمة» الاقتصادية حتى أصبح خطرها ملموسا متعينا في الحياة اليومية لمواطني دول «الجنوب». في سياق اعتبار «السوق» إلها جديدا له قوانين لا يجوز مخالفتها، بل هي القوانين الوحيدة التي على الجميع -شمالا وجنوبا- الانصياع لها دون مساءلة أو احتجاج. وإذا كانت قوانين الإله الجديد ليست اقتصادية فقط، بل هي سياسية واجتماعية وثقافية، فما الذي تفعله الفئات التي يتهدد وجودها الخطر من قوانين ذلك الإله؟

إن وصف قوانين السوق في إطار «العولمة» بأنها قوانين يفرضها إله جديد اسمه «السوق» ليس مجرد تعبير مجازي، بقدر ما هو «وصف» كاشف للمستور والمسكوت عنه في خطاب «العولمة» السياسي والثقافي. في الخطاب السياسي بَشَّرَنا البعضُ بنهاية التاريخ وانتهاء عصر الإيديولوجيات(*). ومفهوم «نهاية التاريخ» مفهوم ديني في المقام الأول؛ بمعنى أن كل الأديان في مرحلة انبثاقها على الأقل تنطلق من الزعم بأنها البشارة الأخيرة بخلاص البشر من عذابهم ومعاناتهم. هكذا يبشرنا «فوكوياما» أن التاريخ قد وصل إلى رحلته الأخيرة واستقر، ولم يعد أمام البشر -كل البشر- من سبيل إلا الراحة في جنة «الرأسمالية» والتمتع بنعيم «الديمقراطية» على النمط «الأمريكي». لكن بشارة «فوكوياما» ظلت في إطار «الإيديولوجيا» ولم ترق أبدا إلى مستوى «اليوتوبيا» الدينية، وما يرتبط بها من مفاهيم مثل اقتراب يوم «الدينونة والحساب»، الذي فيه يتحقق العدل المطلق تعويضا لمن أصابهم الضيم والظلم في هذه الحياة. ليس في دين «العولمة» تعويض قادم في عالم آخر، ليس فيه أي عزاء ولو محتمل للضعفاء والمنكسرين.

ولأن «الإيديولوجيا» لا تكف عن إعادة إنتاج نفسها فقد تطورت «بشارة» فوكوياما، التي تبدو على السطح متفائلة، إلى «نبوءة» سوداوية متشائمة عند «هانتجتون» في مفهوم «صراع الحضارات»(*). لكن أية حضارات تلك التي تنبأ «هانتجتون» أن الصراع بينها سيكون سمة القرن الحادي والعشرين؟ إنها كل الحضارات القديمة التي حلت محلها

(*) راجع فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، مركز الإنماء القومي، بيروت.

(*) راجع كتاب: صموئيل هانتنجتون، صدام الحضارات، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

حضارة «الغرب» الحديثة، إنها حضارات «آسيا» -الصين واليابان على وجه الخصوص- و«أفريقيا» و«الإسلام» تحديدا. لم يقل «هانتنجتون» شيئا عن «الأصولية المسيحية» في أمريكا نفسها، ولم يذكر كلمة واحدة عن «الأصولية اليهودية» في «إسرائيل»، وكلتا الأصوليتين تستعيدان بهاءهما ومجدهما في عداء واضح لقيم «الحداثة» وعلمانيتها. لم يذكر «هانتنجتون» شيئا من تفاصيل المشهد؛ لأنه كان مشغولا بأمر واحد محدد: خلق عدو «جديد»، يحل محل «الشيطان الأحمر»، وليكن «العدو الجديد» شيطانا «أصفر» أو «أخضر» أو شيطانا بلا لون، فالهام أن يقوم «الشيطان» بدور «القناع» الديني لإبراز وجه «المُخَلِّص» الأمريكي خصوصا و«الغربي» على وجه العموم.

هكذا تطرح «العولمة» نفسها سياسيا وثقافيا وحضاريا بوصفها «الدين» الأخير، الدين الذي يمثل فيه «السوق» وشريعته الإله الجديد المسلح بأداة «القوة» التي لا تُقهَر أبدا، ويستحيل على البشر مقاومتها أو التفكير -مجرد التفكير- في التصدي لجبروتها. إنها قوة قادرة على كل شيء، فسلاحها المال والعلم والقوة العسكرية، إنها القوة التي تنتهك بسهولة فائقة كل الخصوصيات. أدوات هذا الدين للسيطرة هي «حرية التجارة وتدفق المعلومات»، ومواعظه هي: «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» على المقاس الغربي الأمريكي بصفة خاصة.

أليس من الطبيعي، وقد صارت «العولمة» دينا، أن يسعى البشر لمقاومة هذا «الدين» الجديد، والتصدي للاهوته المضمر، باستدعاء «الدين» في كل الثقافات بلا استثناء، حتى داخل المجتمعات التي صنعت «الحداثة»؟ أليست الأديان التي جربتها البشرية خيرا ألف مرة من هذا الدين الجديد، دين العولمة؟ إن «آلهة» الأديان التي عرفتها البشرية على امتداد تاريخها الطويل ليست في قسوة وفظاظة إله «العولمة» -السوق- لأن إله الأديان يتمتع بصفات تجمع بين صفات

القوة والقسوة و«الجلال» من جهة، وبين صفات «الجمال» والرحمة من جهة أخرى. على العكس من ذلك ليس في صفات إله العولمة جمال أو رحمة، إنه إله قُدَّ من قوانين صارمة صنعها الأقوياء، إنه تجسيد سياسي واجتماعي واقتصادي وثقافي لأسطورة مصاص الدماء «داركيولا».

إن إله العولمة قادر على إعادة إنتاج نفسه في أشكال وصيغ وملامح لا تخلو من جاذبية. إنه «شيطان» لا تؤثر فيه التراتيل ولا عبارات الاستعاذة ولا تلاوة الآيات. وهكذا تصبح دعوات «العودة إلى الدين» في كل الثقافات - مسيحية ويهودية وإسلامية وبوذية وكونفوشيوسية.. الخ - أشبه بمحاولات استخدام «الصليب» أو تلاوة «التعاويذ» لمقاومة شر الشيطان الجديد، إله العولمة. إنها أسلحة قديمة تحصَّن الإلهُ الجديدُ ضدها مستوعبا إياها في بنية لاهوته. ليس معنى ذلك أنه لا سبيل لمناجزة الشيطان بأسلحة دينية، بل إن سبيل المنازلة الممكن لا يكفي فيه استخدام الأسلحة الدينية التقليدية، بل لا بد من شحذ أسلحة دينية جديدة لم يتحصَّن ضدَّها إلهُ «العولمة» بعد. وهكذا يعود الدين، باعتباره أداة أساسية في الصراع، محمَّلاً بمفاهيم التعصّب والانغلاق، بدل التسامح والانفتاح، ورغم ما بدا من تراجعه في المرحلة السابقة، يعود إلى الواجهة وتستعاد لغة دينية في حروب لا هدف لها سوى السيطرة، ويتراجع إلى الخلف حتى شعار شرق ـ غرب ليقف في الواجهة شعار الخير والشر، الحضارة الغربية المسيحية، والإسلام.

## 2 ـ العودة للدين، أي دين؟:

في تعريف الدين يتم التركيز غالبا على مفهوم «النظام» و«النسق» أي على البُعد الجمعي للدين؛ فيهتم الفلاسفة ورجال اللاهوت بمسائل

«العقائد» و«الوجود» بوصفها أنساقا معرفية أو بوصفها قضايا إيمانية. ويكون تركيز «الفقهاء» بصفة خاصة على «الدين» بوصفه نسقا من الأوامر والنواهي، وعلى أساس طاعة «الأوامر» واجتناب «النواهي» يتحقق خلاص الإنسان فردا كان أو جماعة. أما علماء الاجتماع والأنثروبولوجي فيهتمون بالدين بوصفه ظاهرة اجتماعية إنسانية. أما الدين بوصفه تجربة «روحية» ذاتية فهو التصور الذي يمثل «بؤرة» اهتمام كل الروحانيين في كل الأديان والثقافات.

تمثل التجربة الصوفية في التراث الإسلامي، في جانب منها على الأقل، ثورة ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين إلى مؤسسة سياسية اجتماعية مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها من خلال آليات إنتاج معرفية ثابتة يقف على رأسها «الإجماع» ويليه «القياس». وإذا كانت مصادر المعرفة -وهي القرآن الكريم والسنة النبوية- مصادر لا خلاف عليها بين المتصوفة والفقهاء والمتكلمين المسلمين، فإن الخلاف بين الاتجاهات الثلاثة يتمثل في ترتيب آليات استنباط المعرفة وإنتاجها من هذه المصادر. ففي حين يركز المتكلمون على أهمية «العقل»، على خلاف بينهم في ترتيب العلاقة بينه وبين «النقل»، يضع الفقهاء «العقل» في درجة أدنى من درجة الإجماع. ولا مجال عند المتكلمين والفقهاء للتجربة الروحية، وهي محور الخلاف بين المتصوفة وغيرهم؛ إذ يعتبر المتصوفة أن «التجربة» الروحية الشخصية الذاتية هي أساس المعرفة الدينية. وفي حين ينشغل المتكلمون والفقهاء بقضايا سياسية واجتماعية وينخرطون في إطار إنتاج معرفة مؤسسية، يلوذ المتصوفة بتجاربهم الروحية التي تحاول استعادة تجربة «النبوة» ذاتها في إطار «تأويلي» للشريعة النبوية.

وبعبارة أخرى يسعى الصوفي من خلال التجربة إلى محاولة التواصل مع «مصدر المعرفة» بدلا من الانشغال بنصوص الشريعة التي

مزقت الاختلافات المذهبية دلالتها. وفي رأي الصوفي أن «نصوص» الشريعة تعبيرات لغوية تتسم بالغموض والإجمال في حالات كثيرة، ويرى أن جلاء غموضها وإزالة إبهامها وتفصيل مجملها إنما يمكن الوصول إليه عبر السعي إلى معانقة مصدرها من خلال تجربة تترسم خطى التجربة النبوية التي هي أصل «الوحي» المعبر عنه في «النصوص».

ومن الضروري لفهم ذلك الانشغال الصوفي بمعانقة المصدر، بدلا من الانشغال بتأويل «التعبير»، أن نتأمل ما آلت إليه عمليات التأويل من اختلافات وصراعات من شأنها أن تشوش على المؤمن البسيط صفاء المعنى الديني الذي لا غنى عنه له. كان الفكر الديني قد تمحور قبل عصر ابن عربي حول مجالات «الفقه» و«علم الكلام» و«الفلسفة»، حيث كان مجال عمل الفقهاء استنباط أحكام «الحلال» و«الحرام» و«الواجبات» الدينية الفردية والاجتماعية. أما «المتكلمون» فقد كان هاجسهم الأساسي محاولة تقديم شرح عقلاني للعقيدة في مجالاتها الأساسية: مثل مفاهيم «الألوهة» و«التوحيد» و«النبوة» و«الوحي» الخ. وعلينا أن ندرك أن محاولات المتكلمين لشرح العقيدة شرحا عقلانيا كانت في جانب منها استجابة للتحديات اللاهوتية المسيحية، خاصة في مجال مفهوم «الكلمة» و«الجبر والاختيار» و«الأقانيم والصفات» الخ. وسنجد أن ابن عربي ينخرط انخراطا عميقا في مناقشة هذه القضايا من منظور معرفي مغاير.

### 3 ـ موقع الشيخ الأكبر بين سابقيه ولاحقيه:

ترجع أهمية فكر ابن عربي إلى أنه يمثل حالة نضج في الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، من فقه ولاهوت وفلسفة وتصوف، هذا فضلا عن علوم «تفسير القرآن» وعلوم «الحديث النبوي» وعلوم اللغة

والبلاغة... الخ. من هذه الزاوية فإن دراسته في السياق الإسلامي تكشف عن بانوراما الفكر الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين). ومن زاوية أخرى يمثل الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي همزة الوصل بين التراث العالمي والتراث الإسلامي، ومن هذه الزاوية يمكن النظر لتراث ابن عربي بوصفه تواصلا حيا خلاقا مع التراث العالمي الذي كان معروفا ومتداولا في عصره، سواء كان تراثا دينياً، مسيحيا أو يهوديا، أو كان تراثا فلسفيا فكريا. وهذا ما يتضح من إصراره على استخدام مصطلحات متنوعة للدلالة على مفهوم واحد. فهو يشير مثلا إلى مفهوم «الموجود الأول» أو «المخلوق الأول» بمجموعة من المصطلحات منها الفلسفي مثل «العقل الأول»، ومنها الديني مثل «القلم»، هذا إلى جانب «الموجود الأول» عن الله و«المخلوق الأول» الخ. ولكن أهمية ابن عربي كهمزة وصل لا تقف عند حدود استيعابه للتراث الإنساني وتوظيفه له في إقامة بنائه الفكري الفلسفي الشاهق، بل تتجاوز ذلك إلى المساهمة في إعادة تشكيل التراث الإنساني بالتأثير فيه تأثيرا خلاقا بالدرجة نفسها. ويمكن للتدليل على ذلك العودة إلى دراسات المستشرق الياباني توشيكو إيزوتسو عن «ابن عربي والتاوية»[1]، وكذلك دراسات المستعرب الإسباني آسين بلاسيوس عن تأثير كتابات ابن عربي في ريمون لول وتأثيره في دانتي اليجيري مؤلف «الكوميديا الإلهية».[2]

---

(1) T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn 'Arabî and Lao Tzû, ChuangTzû,* 2 vol. (1966-67).

(2) A.M. Palacios, *El Islam cristianizado,* Madrid 1931; *Islam and the Divine Comedy,* trans. H. Sutherland, London 1926.

أما استيعابه للتراث الإسلامي السابق عليه وتأثيره في التراث التالي له فهو أوضح من أن يحتاج منا لاستدلال. وتتبدى أهمية قراءة ابن عربي للتراث السابق عليه في أنها قراءة ساهمت في بلورة كثير من المفاهيم والتصورات التي كانت مضمرة في كتابات السابقين. ومعنى ذلك أن التراث السابق على ابن عربي يكتسب كثيرا من ملامح الوضوح، وخاصة تراث هؤلاء الذين لم تصل كتاباتهم إلينا، أو وصلت من كتاباتهم بعض الآراء المتناثرة التي لا تكفي لتكوين نسق بنيوي متكامل. لقد ساعدت كتابات ابن عربي الباحثين في تجلية آراء «الحكيم الترمذي» (ت 280/ 910) و«سهل بن عبد الله التستري» (ت 283/ 913)، و«الحلاج: الحسين بن منصور» (ت: 309/ 920)، و«ابن مسرة الجبلي» (ت 319/ 950)، و«النِّفَّري: محمد بن عبد الجبار بن الحسن» (ت: 366هـ/ 977)، على سبيل المثال لا الحصر. وقد اعتمد آسين بلاسيوس -ضمن ما اعتمد- على ما ذكره ابن عربي من آراء عن «ابن مسرة»، وذلك للكشف عن ملامح فكر ابن مسرة ومدرسته في كتابه المعروف.(3) وعن طريق تحليل تلك الشذرات التي وردت هنا وهناك استطاع إعادة بناء فكر «ابن مسرة». وبعملية عكسية تمكّن من الكشف عن أثر مدرسة «ابن مسرة» في تكوين فكر «ابن عربي». وبعبارة أخرى يحتاج الباحثون لقراءة ابن عربي لإعادة بناء الفكر السابق على ابن عربي من أجل الكشف عن الأثر الذي تركه هذا الفكر السابق في ابن عربي. وهي ظاهرة جديرة بالالتفات والتأمل في حد ذاتها. والحق أن قراءة ابن عربي للتراث السابق عليه تستحق أن تقام حولها دراسات ودراسات؛ لأنها لم تنل نفس القدر من الاهتمام الذي نالته

---

(3) *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, trans. E. H. Douglas and H. W. Yoder, Leiden 1978.

مسألة تأثيره في المفكرين الذين جاؤوا بعده سواء في الشرق أو في الغرب.

أما تأثير ابن عربي في الفكر الإسلامي فهو أكثر بروزا ووضوحا. لقد بدأ هذا التأثير يتشكل خلال الزيارة الأولى التي قام بها ابن عربي لمدينة «قونية» عام 607/ 1210 ومن خلال تلميذه «صدر الدين القونوي» (ت: 673/ 1274)، الذي أصبح واحدا من أهم شرّاحه وحاملي فكره، انتشرت تعاليم ابن عربي في شرق العالم الإسلامي. كان «صدر الدين القونوي» صديقا حميما لـ«جلال الدين الرومي» (ت: 672/ 1273) مؤلف «المثنوي»، النص العظيم الذي يلخص الحكمة الصوفية، كما كان أستاذا لـ«قطب الدين الشيرازي» (ت: 710/ 1311) شارح فلسفة «السهروردي» العظيم (شهاب الدين أبو حفص عُمَر المتوفى عام 632/ 1234). ومن خلال هذا التأثير ألهمت تعاليم ابن عربي -في قرن لاحق- كاتبا صوفيا عظيما آخر هو «عبد الكريم الجيلي» (ت: 832/ 1428) مؤلفه «الإنسان الكامل». ولم يقتصر تأثير فكر ابن عربي على الجانب النظري في التصوف، بل امتد بعمقه في صياغة الحياة الصوفية كلها، فبتأثير «جلال الدين الرومي» في الشرق و«أبي الحسن الشاذلي» (ت: 656/ 1258) في الغرب تشكلت -بتأثير تعاليم ابن عربي- طريقتان من أكبر الطرق الصوفية، هما الطريقة المولوية والطريقة الشاذلية.

إن استدعاء ابن عربي -مع غيره من أعلام الروحانية في كل الثقافات- يمثل مطلبا، لعلنا نجد في تجربته، وفي تجاربهم، ما يمكن أن يمثل مصدرا للإلهام في عالمنا الذي سبق أن ألمحنا لبعض مشكلات الحياة فيه. إن التجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية - الموسيقى والأدب وكل الفنون السمعية والبصرية والحركية- فهي الإطار الجامع للدين والفن. هذه أهمية استحضار ابن عربي في السياق

العام. لكن استحضار ابن عربي في السياق الإسلامي -واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخرى- لا يقل أهمية، وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى السلفية على مجمل الخطاب الإسلامي في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين.

ورغم أن هذا النمط من الخطاب الذي هيمن لبعض الوقت، أنتجته ظروف وملابسات اجتماعية وسياسية وثقافية معقدة، فإن الآلة الإعلامية الغربية قد نجحت إلى حد كبير في خلق صورة عن الإسلام والمسلمين تعتمد على مفردات وتعبيرات وسلوكيات طارئة من شأنها أن تجعل من الإسلام عدوا للحضارة والتقدم والحرية، كما تجعل من المسلمين جماعة من الإرهابيين والقتلة. في هذه الصورة المشوهة لا نجد وعيا بتعدد آفاق الفكر الإسلامي، ولا إدراكا لتنوع مصادره المعرفية. ومن المؤسف أن هذا التشويه القائم على التبسيط المخل غير التاريخي قد وجد صدى لدى قطاعات واسعة في المجتمعات الإسلامية؛ إذ يظل الإعلام الغربي مصدرا من مصادر تشويه الوعي لا في المجتمعات الغربية وحدها، بل في المجتمعات الإسلامية التي تعتمد قيم الاستهلاك فتبتلع الصورة التي أُنتجت في قنوات الإعلام دون أي فحص نقدي.

من هذه الصورة المُنتجة في الغرب والمُصدَّرة إلى العالم الإسلامي لا يختفي ابن عربي وحده، بل يختفي معه الفلاسفة والمتكلمون والأدباء، ولا تبقى إلا صورة الرجل الإرهابي حامل البندقية والسكين، جنبا إلى جنب صورة المرأة المنقّبة. ولقد بلغ من سطوة هذه الصورة الإعلامية أن أثرت في الخطاب السياسي الغربي الذي تبنى مفهوم «الصراع بين الحضارات» باعتباره مصيرا لا فكاك منه. لكن العقلاء من الجانبين، العالم الغربي والعالم الإسلامي، تصدوا لهذه المحاولات بمحاولة ترسيخ قيَم «الحوار» «والتفاهم»

و«الاحترام المتبادل» محل الصراع والحروب. وفي مجال المساهمة في تأكيد قيم الحوار والتفاهم والاحترام المتبادل يمثل فكر ابن عربي رصيدا ثريا يستأهل منا تأمله والغرف منه لتحرير العقل المسلم المعاصر من آثار المشكلات السياسية والاجتماعية والثقافية التي سببت حالة التوتر والاحتقان في الفكر الإسلامي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقدم فكر ابن عربي للقارئ غير المسلم صورة أخرى لروحانية الإسلام، ولمفهوم «الجهاد» الذي أصابه من التشوه الكثير.

# الفصل الأول

# من الجاهلية إلى ختم الولاية

من هو «ابن عربي»؟ سنسعى لأن نقدم الصورة التي رسمها الشيخ بنفسه لنفسه. والسؤال الذي يشغلنا هنا، كما شغل باحثين كثيرين من قبل، هو: لماذا اتخذت حياة «ابن عربي» هذا المسار الخاص رغم أنه ينتمي لأسرة كانت كل ظروفها ترشحه للعمل في الديوان أو للانخراط في سلك الحياة العسكرية؟ ولكن ثمة سؤال ثان يعنينا هنا بصفة خاصة، وهو: إلى أي حد يعتبر هذا «التحول» انقلابا؟ هل كان «انقلابا» بالفعل أم كان تطورا طبيعيا في بناء الشخصية؟ ثم علينا أن نحاول أن نرصد خطوات ذلك «التحول» والانتقال مما يسميه الشيخ «جاهليته» إلى أن وصل ما وصل إليه من «ولاية».

## 1 ـ من هو الشيخ محيي الدين؟

هو «أبو عبد الله محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي» وُلِد في 17 أو 27 رمضان سنة 560/ 27 يوليو 1165، في مدينة «مرسية» بالأندلس-أسبانيا. تنتمي أسرة ابن عربي إلى واحدة من أقدم القبائل العربية التي وفدت إلى أسبانيا، هي قبيلة «طيء» التي منها «حاتم الطائي» أشهر كرماء العرب. وكان أسلافه ضمن من وفدوا من عرب «اليمن» إلى أسبانيا في تاريخ مبكر، ربما خلال موجة «الفتح» الثانية في سنة 93/ 712. وقد احتلت الأسرة دائما مكانة متميزة سواء

في «الجيش» أو في «الإدارة». كان والد «محمد» يحتل مركزا متميزا في خدمة «محمد بن سعيد ابن مردنيش» حاكم مرسية. وبعد سقوط «مرسية» في يد الموحدين رحلت الأسرة إلى «إشبيلية»، سنة 568/1172، وقد بلغ «محمد» سن الثامنة تقريبا. ولكن الأب استطاع الالتحاق بخدمة «الموحدين»؛ وبذلك احتفظ للأسرة بمكانتها المتميزة.

كانت الظروف كلها تهيئ الصبي «محمد» للالتحاق بسلك الحياة العسكرية أو الخدمة في الديوان. لكن حياة ابن عربي اتخذت مسارا مختلفا لأسباب ليست واضحة تماما. هل كانت رؤيا ظهرت له هي التي غيرت المسار المتوقع لحياة الصبي المُنَعَّم؟ أم كانت تجربة مرض أَلَمَّ به في طفولته؟ أم كان الأمر كله مفاجأة بسبب ما لاحظه في سجود أحد الأمراء من ذلّ وخضوع لله، فقرر ألا ترتبط حياته إلا بالله الذي تسجد لجبروته جباه الحكام والأمراء؟ هذا السبب الأخير هو ما تطرحه كلود عداس Claude Addas،[1] وذلك رغم الصعوبات التي تحيط بالرواية التي تعتمد عليها في تأكيد هذا السبب. لكنها من جهة أخرى تتفق مع أغلبية الباحثين في تحديد أن التحول حدث في حياة ابن عربي حوالي سنة 680/1184، أي وقد بلغ ابن عربي سن العشرين بالتقويم الهجري. لكن هذا التحديد لا يتفق مع ما يرويه الشيخ عن لقائه بفيلسوف قرطبة، وهو فتى لم تكن قد نبتت له لحية بعد. هل كان في الخامسة عشرة حين التقى بابن رشد؟ ربما، أو هذا هو الأقرب للاحتمال. لكن كون شهرته كانت قد بلغت ابن رشد في هذه السن معناه أن تجربته لا بد أن تكون قد بدأت قبل ذلك بزمن كاف.

---

(1) *The Voyage of No Return*, translated from French by David Streight, The Islamic Text Society, Cambridge 2000, pp. 15-16.

ليس الأمر سهلا أو بسيطا لتحديد سبب بعينه، وعلينا أن نضع في اعتبارنا ما يحكيه الشيخ نفسه أكثر من اعتمادنا على الروايات التي تُحكى عنه. من هنا سنحاول تتبع سيرة حياة ابن عربي من خلال اختيار بعض النصوص التي تتضمن بعض الوقائع التي يحكيها هو عن حياته، وترتيبها ترتيبا زمنيا وتحليل محتواها. إنه ابن عربي نفسه يحكي لنا قصة حياته. لا نحتاج إلى تأكيد أن النصوص التي نختارها للتحليل هي اختيارنا، وأن الدلالات والمعاني التي نستخرجها من هذه النصوص تعتمد بالطبع على مقدار معرفتنا بمجمل تراث الشيخ، ليس فقط من خلال دراستنا لهذا التراث منذ عشرين عاما، بل أيضاً من خلال تعرفنا مجددا على هذا التراث وتتبع ما نشر عنه خلال تلك الفترة.

## 2 ـ من الجاهلية إلى أول طريق العرفان:

حين يتحدث الشيخ عن حياته قبل أن يدخل الطريق -طريق الكشف والفيض والإلهام- ويسلك مسلك الصوفية يسمي هذه الفترة من حياته باسم «الجاهلية»، وهو المصطلح الذي يستخدم لوصف حال عرب الجزيرة العربية قبل الإسلام. وإلى جانب دلالته التاريخية فالمصطلح يشير بدلالة التضاد إلى «الإسلام» كنظام للحياة مناقض للنظام السابق عليه. كأن ابن عربي يريد أن يقول لنا إن حياته تنقسم إلى قسمين: ما قبل دخوله في الطريق، وهي حالة «الجهل». وما بعد دخوله في الطريق واكتسابه المعرفة والعلم بطريق الفيض المباشر من الله لا عن طريق التعلم وقراءة الكتب.

في إحدى المناسبات يحكي الشيخ عن واحدة من التجارب التي حدثت له في جاهليته، وذلك حين كان مع والده في سفر يحيط بهما الغلمان من الحراس على صهوات الخيل، بأيديهم الرماح والسهام. وكان ابن عربي نفسه يمتطي صهوة جواده ويشهر في يده رمحا.

والتجربة هنا هي تجربة الفتى مع «الحُمُر الوحشية» التي مروا بها، والتي كان في العادة يهوى صيدها. ولكن لأن المجال لم يكن مجال صيد وقنص، فقد فكر الفتى في أنه لا يجب أن يؤذيها. ولكن كيف يمرون بينها بخيلهم وأسلحتهم المشرعة دون أن يسببوا لها إزعاجا؟ يحدثنا ابن عربي فيقول: «ففكرت في نفسي، وجعلت في قلبي أني لا أوذي واحدا منها بصيد. وعندما أبصرها الحصان الذي أنا راكبه هش إليها، فمَسَكْتُه عنها ورمحي بيدي إلى أن وصلت إليها ودخلت بينها، وربما مرَّ سنان الرمح بأسنمة بعضها وهي في المرعى، فوالله ما رفعت رؤوسها حتى جُزْتُها. ثم أعقبني غلماني ففرَّت الحمر أمامها. وما عرفت سبب ذلك إلى أن رجعت إلى هذا الطريق، أعني طريق الله، فحينئذ علمت في نظري في المعاملة ما كان السبب. وهذا ما ذكرناه فسرى الأمان إلى نفوسهم»[(2)].

إن ابن عربي يريد من قص إحدى تجاربه في جاهليته أن يرسل لنا رسالتين: تتمثل الرسالة الأولى في شرحه لمعنى ما حدث. لماذا أنست إليه الحمر الوحشية، وهو يمر من بينها بحصانه ورمحه يكاد يلامس ظهورها، في حين أنها -الحمر الوحشية- جفلت حين مر بها الغلمان؟ التفسير الذي لم يصل إليه الشيخ لهذا الحدث غير العادي إلا بعد أن سلك الطريق، هو الذي يسميه «سر المعاملة». تلك هي الرسالة الواضحة في السرد، لكن ثمة رسالة مضمرة يهمنا هنا إبرازها، فحواها أن «جاهلية» الشيخ كانت محملة ببذور المستقبل. إن حديث النفس الذي دار في نفس الفتى، أو بالأحرى الحديث الذي أداره الفتى في

---

(2) **الفتوحات المكية**، القاهرة 1274 هجرية، المجلد الرابع ص: 696. لأن اعتمادنا على كتاب الفتوحات اعتماد أساسي فسنكتفي بعد ذلك بالإحالة إلى كتاب «الفتوحات» في المتن بذكر رقم المجلد ثم رقم الصفحة هكذا: 4/ 696.

نفسه باستبعاد أي نية في إيذاء الحيوانات أو في مجرد إزعاجها وجد استجابة في نفس الحيوان؛ فسرى الأمان من قلب الإنسان إلى قلب الحيوان في عملية تواصل غير عادية. الشيخ إذن يقول في رسالته المضمرة إنه لم يكن في أمر جاهليته خالي الوفاض من بذور «الخير» التي ستنبت وتثمر من بعد.

كان ثمة إرهاصات وعلامات تنبئ بأمر التحول الآتي، لأن بذور «الولاية» لا تنبت من فراغ. لا شيء في فلسفة الشيخ يتولد من لا شيء، كما سنرى. والإنسان في جاهليته هو الإنسان في إسلامه، كما روي عن النبي «محمد» أنه قال «خيركم في الجاهلية خيركم في الإسلام»، وهو قول يردده ابن عربي كثيرا مستشهدا به لبيان أن «الخير» في نفس البشر لا يتعلق تعلقا ضروريا بالإيمان.

يستطيع الشيخ أن يشرح السبب في سريان الأمان من نفس الإنسان إلى نفس الحيوان بطرق شتى، ولكن بعد أن كان قد اجتاز بالفعل الخطوات الأولى في طريق العرفان. أي بعد أن انتقل من مرحلة «الخير» بلا علم، إلى مرحلة «الخير» المؤسس على المعرفة. ليست المسألة مجرد تواصل بين الإنسان والحيوان مشروطة بصفاء قلب الإنسان وقدرته على رؤية الحقيقة السارية في كل المخلوقات، إنسانية وحيوانية وجماد ونبات، بل هي فوق ذلك كله تتضمن سرا إلهيا من حضرة «البسط» و«الرحمة». لقد كانت بداية انبثاق الوجود الظاهر بتجلي صفة الرحمة الإلهية: الرحمة بالموجودات أولاً بنقلها من حالة العدم الذاتي إلى حالة الوجود الظاهر، والرحمة بالأسماء الإلهية - ثانيا- والتي كانت تعاني «انقباض» سلطانها فأوجد لها أعيان الموجودات لتبسط عليها سلطانها فتتخلص من حالة «القبض». هذا معناه أن مبدأ «الرحمة» وما يتعلق به من «بسط» هو المبدأ الساري في الوجود كله.

يشير كثير ممن يؤرخون لسيرة ابن عربي الروحية لرؤيا منامية رآها ابن عربي الفتى، أو الطفل، بوصفها الواقعة التي تمثل حافزا أساسيا لتغيير مسار حياته. ولعل الواقعة المشار إليها هي الرؤيا التي وقعت له في واقعة مرض بلغ فيها حد الموت، الذي لم ينقذه منه إلا تلاوة أبيه لسورة «يس» -رقم 36- من القرآن الكريم فوق رأسه وهو في شبه غيبوبة بسبب المرض. خلال هذه الغيبوبة حدثت الرؤيا التي تجسدت فيها سورة «يس» للمريض فخاطبها وخاطبته. يحكي ابن عربي: «مرضتُ فغُشِيَ عليَّ في مرضي بحيث أني كنت معدودا في الموتى، فرأيت قوما كريهي المنظر يريدون إذايتي، ورأيت شخصا جميلا طيب الرائحة شديدا يدافعهم عني حتى قهرهم، فقلت له: من أنت؟ فقال: أنا سورة يس أدفع عنك. فأفقت من غشيتي تلك، وإذا بأبي رحمه الله عند رأسي يبكي وهو يقرأ سورة يس وقد ختمها. فأخبرته بما شهدته. فلما كان بعد ذلك بمدة رويت في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «اقرأوا على موتاكم يس». (4/ 252)، وهي السورة التي يقول عنها الشيخ بعد ذلك أنها «قلب كتاب الله».[3] وهناك أسباب ترشح الواقعة السابقة -واقعة المرض- لأن تكون هي الواقعة التي يشير إليها ابن عربي دون تحديد بوصفها نقطة التحول في حياته من مسارها المتوقع إلى المسار الذي صارت إليه.

واحد من هذه الأسباب حرص ابن عربي على ذكر أنه لم يكن قد عرف بعد حديث النبي عن سورة «يس». وهذا سبب كاف يرشح وقت الطفولة ليكون زمن سرد هذه الواقعة. سبب آخر هو كثرة تكرار الشيخ

---

(3) **عنقاء مُغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، مكتبة صبيح بالقاهرة 1373/ 1954، ص: 13. والكتاب مؤلف عام 595 وفي شهر ربيع الأول على وجه التحديد «شهر ميلاد النبي محمد عليه السلام» حسب كلام الشيخ نفسه (ص: 16-17).

لحقيقة أنه دخل خلوته دون توجيه شيخ أو تعليم أستاذ، فخرج منها بعلوم وهبية لا يتأتى الحصول عليها بقراءة الكتب. هذا بالإضافة إلى أن «تلاوة القرآن» في الأماكن الخالية -المقابر بصفة خاصة- كان يمثل -فيما يبدو- أهم الأذكار في خلوة الشيخ أو خلواته المبكرة.

### 3 ـ الخلوة والأذكار القرآنية، من الإيمان إلى العرفان:

من الصعب على الباحث أن يحدد على سبيل اليقين ما إذا كانت هذه «الأذكار» القرآنية ثمرة اجتهاد شخصي، أم نتيجة توجيه من شيخ. ونحن نعرف أن الشيخ ظل حتى سنة 586/ 1192 في إشبيلية لم يغادرها إلا سنة 587/ 1193 في أول زيارة لتونس، وأنه في إشبيلية وقعت له الرؤيا التي غيرت مسار حياته، فدخل خلوته التي خرج منها مزودا بعلم لفت إليه الأنظار في سن مبكرة. وفي إشبيلية أيضا بدأت تدريبات الشيخ الروحية بقراءة القرآن في المقابر وحده أحيانا ومع آخرين أحيانا أخرى، وعندما بدأ الاتصال بالمشايخ تأثر بهم كما أثر فيهم.

يقول الشيخ في سياق الحديث عن المنزلة التي يمكن استنباطها بطريق الكشف والإلهام من «الذكر» المتضمن في الآية القرآنية: «إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون» (الأنعام 6/ 36): «اعلم أيدنا الله وإياك بروح منه أن هذا الذكر لما وفقنا الله تعالى لاستعماله بإشبيلية من بلاد الأندلس سنة 586 بقينا فيه ثلاثة أيام فرأينا بركة في تلك الأيام. وكنا به ثلاثة: أنا وعبد الله النزهوني قاضي شرف، وكان عبدا صالحا ضابطا فقيها وشخصا ثالثا من أهل البلد» (4/ 178). لكنه في أحيان أخرى يبدو متوحدا في خلوته في المقابر لقراءة القرآن. في «إشبيلية» أيضا، وفي سنة 586 كذلك، يذكر الشيخ أنه قرأ الآية القرآنية «قل إن كان آباؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها

أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين» (سورة التوبة 9/ 24) «يوم جمعة بعد الصلاة في المقابر بإشبيلية سنة 586 فبقيت فيها سكران ما لي تلاوة في صلاة ولا يقظة ولا نوم إلا بها ثلاث سنين متوالية. أجد لها حلاوة ولذة لا يقدّر قدرها» (4/ 171).

بدأ الطريق بالخلوة، دون شيخ أو قراءة أو أي معرفة مسبقة. هذا على الأقل ما يردده الشيخ دائما، خاصة عند لقائه بابن رشد. لكنه أيضا حريص في الوقت نفسه على أن يذكر اتصاله بمشايخ التصوف في الأندلس قبل رحيله إلى المشرق. في هذا السياق يذكر أن من أوائل الشيوخ الذين اتصل بهم وتعلم منهم «أبو العباس العريني». ويهمنا هنا قصة محددة كاشفة عن علاقته بشيخه من جهة، وكاشفة عن مستوى «كشفه» من جهة أخرى، رغم أنه كان ما يزال في أول الطريق.

اختلف الشيخ مع أستاذه «أبو العباس العريني» في مسألة ما، وفي الطريق عائدا إلى بيته التقى به شخص غريب لا يعرفه ونصحه ألا يخالف شيخه. فعاد ابن عربي لبيت شيخه ليعتذر له، وكانت المفاجأة أن الشخص الذي قابله ونصحه كان «الخضر». وسنعود للقصة بتحليل أكثر تفصيلا في فقرة تالية، لكن ما يهمنا هنا هو محاولة استجلاء متى بدأت صلة الشيخ بشيوخ الأندلس. ومن المحتمل أن يكون لقاء ابن عربي بشيخه الأول هذا -أبو العباس- قد حصل في إشبيلية، حين زارها العريني سنة 585/ 1190، وهي السنة التي يحكي فيها ابن عربي أنه رأى الأنبياء في رؤيا في «قرطبة».

يحكي الشيخ في سيرته العرفانية أن بدايته في الطريق بدأت من النقطة التي انتهت إليها رحلة شيخه: «كان شيخنا أبو العباس العريني عيسويا في نهايته، وهي كانت بدايتنا -أعني نهاية شيخنا في هذا الطريق كانت عيسوية- ثم نُقلنا إلى الفتح الموسوي الشمسي، ثم بعد

ذلك نُقلنا إلى هود عليه السلام، ثم بعد ذلك نُقلنا إلى جميع النبيين عليهم السلام، ثم بعد ذلك نُقلنا إلى محمد صلى الله عليه وسلم. هكذا كان أمرنا في هذا الطريق» (1/ 207-208). وهذا معناه أن نقطة البداية كانت متقدمة جدا مقارنة بشيخه، الأمر الذي يكشف عن علاقة تكافؤ وندية لا تقلل من تقدير الشيخ لمشايخه أو احترامه لهم.

وكما كانت علاقته بشيخه «العريني» علاقة فيها كثير من ملامح الندية، يؤكد ابن عربي أن علاقته بشيخه «أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي» -التي بدأت عام 586- كانت كذلك علاقة تفاعل لا مجرد علاقة تقبل سلبي، يقول: «ما راضني أحد من مشايخي سواه، فانتفعت به في الرياضة وانتفع بي في مواجيده، فكان لي تلميذا وأستاذا وكنت له مثل ذلك. وكان الناس يتعجبون من ذلك ولا يعرف واحد منهم سبب ذلك، وذلك سنة **ست وثمانين وخمسمائة**، فكان قد تقدم فتحي على رياضتي وهو مقام خطر، وأفاء الله عليّ تحصيل الرياضة على يد هذا الشيخ جزاه الله كل خير» (1/ 645).

ولكن قبل أن نمضي في تتبع خطى الشيخ العرفانية يهمنا أن نؤكد إلحاح الشيخ على أن طريقه ليست في حقيقتها سوى اتباع نهج «الإيمان» بلا زيادة ولا نقصان. يقول: «ولقد آمنا بالله وبرسوله وما جاء به كله مجملا ومفصلا مما وصل إلينا من تفصيله ولم يصل إلينا، أو لم يثبت عندنا. فنحن مؤمنون بكل ما جاء به في نفس الأمر. أخذت ذلك عن أبويَّ أخذ تقليد ولم يخطر لي ما حكم النظر العقلي فيه من جواز وإحالة ووجوب. فعملت على إيماني بذلك حتى علمت من أين آمنت وبماذا آمنت، وكشف الله بصري وبصيرتي وخيالي فرأيت بعين البصر ما لا يبصر إلا به، ورأيت بعين الخيال ما لا يدرك إلا به، ورأيت بعين البصيرة ما لا يدرك إلا بها؛ فصار الأمر لي مشهودا، والحكم المتوهم المتخيل بالتقليد موجودا. فعلمت قدر من اتبعت، وهو

الرسول المبعوث إليَّ محمد صلى الله عليه وسلم. وشاهدت جميع الأنبياء كلهم من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم. وأشهدني الله تعالى المؤمنين بهم كلهم حتى ما بقي منهم أحد ممن كان وهو يكون إلى يوم القيامة، خاصهم وعامهم، إلا شهدته. ورأيت مراتب الجماعة كلها فعلمت أقدارهم. واطلعت على جميع ما آمنت به مجملا مما هو في العالم العلوي. وشهدت ذلك كله فما زحزحني علم ما رأيته وما عاينته عن إيماني؛ فلم أزل أقول وأعمل ما أقوله وأعمله لقول رسول الله النبي صلى الله عليه وسلم لا لعلمي ولا لعيني ولا لشهودي؛ فواخيت بين الإيمان والعيان. وهذا عزيز الوجود في الأتباع؛ فإن مزلة الأقدام للأكابر إنما تكون هنا: إذا وقعت المعاينة لما وقع به الإيمان فتعمل على عين لا على إيمان فلم تجمع بينهما، ففاته من الكمال أن يعرف قدره ومنزلته؛ فإنه وإن كان من أهل الكشف فما كشف الله له على قدره ومنزلته، فجهل نفسه فعمل على المشاهدة. والكامل من عمل على إيمان مع ذوق العيان وما انتقل ولا أثر فيه العيان. وما رأيت لهذا المقام ذائقا بالحال وإن كنت أعلم أن له رجالا في العالم لكن ما جمع الله بيني وبينهم في رؤية أشخاصهم وأسمائهم فقد يمكن أن أكون رأيت منهم وما جمعت بين عينه واسمه. وكان سبب ذلك أني ما علَّقت نفسي قط إلى جانب الحق أن يطلعني على كون من الأكوان ولا حادثة من الحوادث، وإنما علَّقت نفسي مع الله أن يستعملني فيما يرضيه ولا يستعملني فيما يباعدني عنه، وأن يخصني بمقام لا يكون لمتّبع أعلى منه ولو أشركني فيه جميع من في العالم لم أتأثَّر لذلك فإني عبد محض لا أطلب التفوق على عباده، بل جعل الله في نفسي من الفرح أني أتمنى أن يكون العالم كله على قدم واحدة في أعلى المراتب. فخصني الله بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال فشكرت الله بالعجز عن شكره مع توفيتي في الشكر حقه. وما ذكرت ما ذكرت من حالي للفخر، لا والله وإنما

ذكرته لأمرين: الواحد لقوله تعالى: وأما بنعمة ربك فحدث، وأي نعمة أعظم من هذا الأمر. والآخر ليكون سامع الحديث فيه همة لاستعمال نفسه فيما استعملتها فينال مثل هذا فيكون معي وفي درجتي؛ فإنه لا ضيق ولا حرج إلا في المحسوس» (3/ 360).

في هذا النص الهام يلخص الشيخ تجربته في الانتقال من حال «الإيمان» المبني على «التقليد» إلى حال «المعاينة» و«الكشف»، مؤكدا عزوفه عن طريق النظر العقلي ومقولاته من «جواز» و«وجوب» و«إحالة». . . الخ. بالإيمان وحده، والعمل وفقا لمقتضى متطلباته، ارتقت الروح فميزت بين مستويات الإدراك وقنوات المعرفة: بين إدراكات البصر الحسية، ومعرفة «الخيال» ومعاينة «البصيرة»، فأعطت كل مستوى حقه، وميزت بينه وبين غيره. وبهذا الوعي انكشفت للروح تجربة الأنبياء جميعا من «آدم» إلى «محمد»، أي انكشفت الدلالات المضمرة في كل منهم بوصفهم كلمات حكمية. أليس هذا هو موضوع «فصوص الحكم»؟ لقد صارت الروح مصفاة رائقة ومرآة صقيلة وعدسة تجمعت فيها الأشعة من كل حدب وصوب، فانعكس فيها الماضي والحاضر والمستقبل في نقطة واحدة. ورغم ذلك الكشف الباهر لم تزل القدم، كما زلت أقدام الأكابر من قبل. وهنا يشير الشيخ من طرف خفي لأسلافه الذين أسكرتهم خمرة المعرفة وحرقتهم أشعة الكشف فلم يصبروا على أنفسهم وغلبتهم أحوالهم. ابن عربي ثابت القدم، لم تخرجه المعاينة عن حدود الأدب. ولكن علينا أن ندرك أن ابن عربي لا يتفاخر ولا يعلو بقدر نفسه فوق غيره بقدر ما يحاول أن ينقل إلى قارئه رسالة أن «العمل» و«السلوك» -والأقوال تندرج في إطار الأعمال بلا شك- يجب أن يظل دائما محكوما بأفق الإيمان، لا موجها بروح «المعاينة».

إن العارف مسؤول في نهاية الأمر عن أثر سلوكه على العامة، ،

مثله في ذلك مثل الأنبياء، الذين تتجاوز معايناتهم حدود ما هو مسموح لهم بكشفه في خطابهم. إن الخطر الماثل على العارف هو أن يعمل وفقا لمشاهدته ومعاينته فيتصرف بناء عليهما، فتزل قدمه. والعارف الكامل -وابن عربي يقدم نفسه بهذه الصفة- هو الذي يتميز بقوة تحميه من الزلل. والأساس المعرفي للحماية من الزلل أن ما يكشفه الله للعارف إنما هو كشف يتعلق بذاته، أي أن الكشف على قدر العارف لا على قدر الحقيقة في ذاتها. هذا الإدراك يعني أن الزلل سببه عدم إدراك العارف لقدر ذاته. هذا الوعي من جانب ابن عربي لحقيقة أن الكشف إنما يكون على قدر العارف حماه من مغبة الزلل، وفتح له من ثم آفاقا من الرقي المعرفي حتى خصه الله بخاتمة أمر لم يخطر له على بال، شأنه في ذلك شأن «موسى» وشأن «الخضر» اللذين كانا يسعيان في شأن الغير فمنحهما الله ما منح. ابن عربي لم يتعلق قلبه بغير الله، لم يطلب من الله شيئا يشغله عنه أو يباعده عن التوجه إليه، فكانت المنحة على قدر الإخلاص في التوجه.

إنها أرقى مكانة وصل إليها بشر، مرتبة يعجز الشيخ عن الوفاء بحق الشكر لها، رغم استيفائه كل متطلبات الشكر. لكن ليس معنى رقيها أنه لا يشاركه فيها أحد، إذ يتمنى الشيخ لو كان البشر جميعا في نفس المرتبة، فلا ضيق في مراتب الكمال والمعرفة. إن «القمة» تتسع لجميع البشر لو كانوا يقدرون على احتمال الطريق إليها. إن ابن عربي يحكي قصته لا للفخر الكاذب، بل لأنه -أولا- يتحدث بنعمة الله طاعة لله، ولأنه -ثانيا- يحفز القارئ مشيرا للطريق، شأنه شأن الغزالي الذي قال: «المشهد هناك لمن يريد أن يراه».

### 4 ـ إرهاصات الرحيل، بين المغرب والأندلس:

منذ أن زار الشيخ تونس سنة 587/ 1193 لأول مرة، لم تتوقف

رحلاته إلى الأندلس عامة، وإشبيلية بصفة خاصة، والمغرب العربي. نجده في فاس سنة 589/ 1195 مع شيخ آخر هو «أبو إسحاق ابن طريف»: «وهو من أكبر من لقيته. ولقد سمعت هذا الشيخ يوما وأنا عنده بمنزله بالجزيرة الخضراء سنة تسع وثمانين وخمسمائة وقال لي: والله يا أخي ما أرى الناس في حقي إلا أولياء عن آخرهم ممن يعرفني. قلت له: كيف تقول يا أبا إسحاق؟ فقال: إن الناس الذين رأوني أو سمعوا بي إما أن يقولوا في حقي خيرا أو يقولوا ضد ذلك. فمن قال في حقي خيرا أثنى عليّ، فما وصفني إلا بصفته، فلولا ما هو أهل له ومحل لتلك الصفة ما وصفني بها، فهذا عندي من أولياء الله. ومن قال فيَّ شرًّا فهو عندي وليّ أطلعه الله على حالي، فإنه صاحب فراسة وكشف ناظرٌ بنور الله فهو عندي وليّ. فلا أرى يا أخي إلا أولياء الله».

في سنة 590/ 1175، نجد الشيخ في تونس، حيث يحكي قصة أبيات من الشعر حدَّث بها نفسه دون أن يكتبها أو ينشدها بمسمع من أحد. ويحدد ابن عربي المكان الذي حدث فيه ذلك بأنه مقصورة ابن مثنى بشرق تونس من بلاد إفريقية، ويحدد الوقت بأنه عند صلاة العصر. والسياق هو الباب 360 -في معرفة منازل الظلمات المحمودة والأنوار المشهودة- الذي يتضمن فيما يتضمنه من علوم الكشف أحد العلوم، الذي يحدده الشيخ بأنه «أن يعلم صاحب الكشف أن أي واحد أو جماعة، قلَّت أو كَثُرت، لا بد أن يكون معهم من رجال الغيب واحد عندما يتحدثون. فذلك الواحد ينقل أخبارهم في العالم، ويجد ذلك الناسُ من نفوسهم في العالم. فيجتمع جماعة في خلوة، أو يحدث الرجل نفسه بحديث لا يعلم به إلا الله، فيخرج أو تخرج تلك الجماعة فتسمعه في الناس يتحدثون به».

يتضمن هذا العلم أن هناك دائما «موجودا» من عالم الغيب،

وظيفته أن يلازم الإنسانَ فردا كان أم جماعة. هذا الملازم من عالم الغيب ينقل ما يدور من حديث منطوق أو نفسي من الإطار الذي يدور فيه إلى خارج هذا الإطار؛ فَيُفَاجَأ الفردُ أو الجماعةُ بحديثهم هذا -المنطوق منه أو النفسي- منتشرا بين الناس الذين لم يكونوا حاضرين، والذين لا سبيل لهم لمعرفة الحديث بالطرق المعتادة. العلم بهذا الأمر -أمر رجال الغيب الذين ينقلون الأحاديث ويشيعونها- من العلوم الكشفية التي لا يعلمها إلا أصحاب «منازل الظلمات المحمودة والأنوار المشهودة». يحكي ابن عربي في هذا السياق قصتين متداخلتين: تتعلق القصة الأولى بأبيات الشعر التي كان قد حدَّث بها نفسه وهو بمقصورة ابن مثنى بشرق تونس عند صلاة العصر، لكنه وجد شخصا ينشد تلك الأبيات نفسها في «إشبيلية» بعد ثلاثة أشهر، وهي الفترة التي تستغرقها رحلة العودة إلى «إشبيلية» من «تونس». وكان من الطبيعي أن يسأل ابن عربي منشد الأبيات: لمن تلك الأبيات؟ وكانت المفاجأة في جواب الرجل أنه قال إن الأبيات لمحمد بن العربي. فسأله الشيخ مرة أخرى -أم نقول الصبي؟- ومتى حفظتها؟ فذكر له بالضبط التاريخ والوقت الذي حدَّثته نفسه بالأبيات فيها. ولما سأله: ومن أنشدك إياها، كان الجواب: «كنت جالسا ليلة بسوق إشبيلية في مجلس جماعة على الطريق، ومر بنا رجل غريب لا نعرفه كأنه من السياح، فجلس إلينا فتحدث معنا ثم أنشدنا هذه الأبيات فاستحسنَّاها وكتبناها».

ثم يواصل الرجل قصته مفصلا ما حدث من حوار بينهم وبين الرجل الغريب الغامض الذي أنشدهم الأبيات التي حدَّث ابن عربي نفسه بها في مقصورة ابن مثنى بتونس. «فقد تساءل الجمع موجهين السؤال للغريب الغامض: لمن هذه الأبيات، وكان جواب الرجل الغامض أنها لفلان وذكر اسم «محمد ابن العربي». فلما قالوا له: فهذه مقصورة ابن مثنى {المذكورة في الأبيات} ما نعرفها ببلادنا، كان

جواب الرجل الغريب الغامض: هي بشرق جامع تونس، ثم أضاف عن الأبيات: وهناك عملها {يقصد ابن عربي} في هذه الساعة وحفظتها. ثم يأتي التعليق من الراوي الثاني الذي يحكي لابن عربي عن الشخص الذي أنشدهم الأبيات: ثم غاب فلم ندر أمره، ولا كيف ذهب عنا وما رأيناه».

جدير بالالتفات هنا أن الشخص الذي سمعه ابن عربي ينشد أبياته شخص لا يعرفه ابن عربي، فقد التقيا بالمصادفة، وسمعه ينشد الشعر الذي سبق له أن حدَّث نفسه به بالمصادفة أيضا. الرجل الغريب الذي روى الشعر في حضور الجماعة -التي كان قد انضم إليها الشخص الذي قابله ابن عربي- يدلي للجماعة بمعلومات دقيقة عن الأبيات وأين سمعها ومتى سمعها، دون أن يشير إلى «كيف» سمعها. الغريب في الأمر أن الأبيات التي حدَّث بها ابن عربي نفسه في تونس، وسمعها الكائن الذي ينتمي إلى عالم الغيب فأشاعها وأذاعها في إشبيلية، وسمع ابن عربي شخصا مجهولا بطريق المصادفة ينشدها في إشبيلية، هي أبيات موضوعها الغزل في صبي تونسي:

مقصورة ابنِ مثنى ... أمسيت فيها مُعنًّى
بشادن تونسي ... حلوِ اللمى يتمنى
خلعت فيه عذاري ... فأصبح الجسم مضنى
سألته الوصل لما ... رأيته يتجنَّى
فهز عطفيه عجبا ... كالغصن إذ يتثنى
فقال أنت غريب ... يا ذا إليك عنا
قد ذبت شوقا ويأسا ... ومت وجدا وحزنا

ليس الغزل بمذكر أمرا غريبا، فهذا تقليد شعري صوفي، والمعنى الصوفي للتعلق بالمردان -الصبيان- يفسره ابن عربي في مكان آخر

(انظر: 2/ 211). في نهاية السرد يذكر الشيخ الأبيات الشعرية ثم يحدد اسم الصبي - الذي يتغزل فيه - ويذكر تاريخ الواقعة: «وهذا الصبي كان يقال له أحمد بن الإدريسي، من تجار البلد كان أبوه، وكان شابا صالحا يحب الصالحين ويجالسهم وفّقه الله. وكان هذا المجلس بيني وبينه سنة خمسين وتسعمائة، ونحن الآن في سنة خمس وثلاثين وستمائة» (3/ 377-378).

ولكن قبل أن يصل السرد إلى نهايته، يروي الشيخ قصة أخرى لتأكيد أمر العلم برجال الغيب الذين ينقلون للناس ما يحدِّث به الإنسان نفسه، أو ما تتحدث به الجماعة بين بعضها البعض. والقصة الثانية في السرد تحكي عن شخص - مجهول أيضا - التقى به الشيخ بجامع «العديس» بإشبيلية يوما بعد صلاة العصر. بدأ هذا الشخص يحكي لابن عربي عن صفات رجل من أهل الطريق كان قد التقى به هذا الشخص المجهول في «خراسان». مركز القصة الثانية وبؤرة دلالتها أن «الشيخ الخراساني» ظهر بذاته لعيني ابن عربي، دون أن يراه الشخص الذي يحكي. الأهم من ذلك أنه - أي الشيخ الخراساني - أخبر ابن عربي أنه هو الشخص الذي يحكي عنه الراوي المجهول. يمكن للباحث أن يلحظ هنا علاقة ما بين هذه القصة، أو بالأحرى التجربة، وبين تجربة ابن عربي في جاهليته مع الحمر الوحشية: تجربة سريان روح «الأمان» من نفس «الإنسان» إلى نفس «الحيوان». فهل يكون هذا السريان بفعل رجال «الغيب» الذين يدل عليهم العلم الكامن في القصة الحالية؟

وفي سنة 590/ 1194 نجده في تونس يقرأ كتاب «خلع النعلين» لأبي القاسم بن قسي رواية عن ابنه. وهي نفس السنة التي كان فيها في إحدى زياراته لوليه وصديقه أبي محمد عبد العزيز بن أبي بكر بن القرشي المهدوي (ت: 621/ 1224)، وهو الذي كتب له الشيخ رسالة

«روح القدس»، وهو في مكة. وكان قد بدأ في داره في «تونس» تأليف «إنشاء الدوائر» سنة 598.[4] في إهداء «الفتوحات» يذكر ابن عربي أنه في زيارته سنة 590 لمنزل وليه لم يلق ما كان يجب أن يلقاه من تقدير، لكن لغة ابن عربي في التعبير عن هذا الموقف لغة على درجة عالية من الرهافة؛ إذ يلوم وكأنه يعتذر، أو يعتذر وكأنه يلوم. وبين ليونة أسلوب «الاعتذار» وجفاء أسلوب «اللوم» تتماوج لغة الشيخ في هذا الإهداء المتميز.

وما يهمنا من هذا الإهداء في سياقنا هنا ما يعكسه من إيماء ابن عربي إلى الدرجة التي كان قد وصل إليها في سلم المعرفة الصوفية، وعدم رضاه بسبب عدم تقدير أقرب الناس إليه - وهو صديقه ووليه - لمكانته. ويفصح الشيخ أن سبب ذلك أنه لا يفخر بمكانته ولا يُدِلُّ بها على أقرانه، ولكنه على العكس من ذلك يبدي من نفسه التواضع وسوء الحال. يبدأ الشيخ إهدائه بذكر أن من واجب الأصدقاء إذا افترقا أن يداوما الوصال، ويحس أن من واجبه أن ينقل إلى صديقه ووليه ما حصله في غيابه عنه من تجارب وما أفاء الله عليه من عوارف: «فاعلم أيها العاقل الأديب والولي الحبيب أن الحكيم إذا نأت به الدار عن قسيمه، وحالت صروف الدهر بينه وبين حميمه، لابد أن يُعرِّفه بما اكتسب في غيبته وما حصَّله من الأمتعة الحِكَمِيَّة في غيبته؛ ليسرَّ وليه بما أسداه إليه البَرُّ الرحيم من لطائفه ومنحه من عوارفه، وأودعه من حِكَمه وأسمعه من كلمه، فكأن وليه ما غاب عنه بما عرف منه».

بعد هذه المقدمة التي يؤكد فيها الشيخ أن الود بين الأصدقاء لا يؤثر فيه تباعد المسافات يشير إلى «الكدر» الذي أحس به من وليه وأسرته أثناء زيارته سنة 590، وذلك دون أن يشرح أو يفصّل سبب هذا

---

(4) انظر: روح القدس في محاسبة النفس، دمشق 1384/ 1964، ص: 19.

«الكدر». لكنه يعطي علامات ذات مغزى بالنسبة للقارئ، إذ سبب «الكدر» منشؤه عدم الالتفات إلى مكانته التي حاول بطرق شتى أن يكشفها لوليه: «وإن كان الولي أبقاه الله قد أصاب صفاءَ الودِّ بعده كدرٌ لِعَرَض، وظهر منه انقباض عند الوداع لتتميم غرض، فقد غَمُضَ وليه عن ذلك جفن الانتقاد وجعله من الولي أبقاه الله من كريم الاعتقاد؛ إذ لا يهتم منك إلا من يسأل ثم عنك. فليهنأ الولي أبقاه الله تعالى فإن القلب سليم، والود كما يعلم من الجوانح مقيم... وربما كان من الولي حفظه الله تعالى في الرحلة الأولى التي رحلت إليه سنة تسعين وخمسمائة عدم التفات فيها إلى جانبي، ونفور عن الجري على مقاصدي ومذاهبي؛ لما لاحظ فيها رضي الله عنه من النقص. وعذرته في ذلك فإنه أعطاه ذلك مني ظاهر الحال وشاهد النص؛ فإني سترت عنه وعن بنيه ما كنت عليه في نفسي، بما أظهرت لهم من سوء حالي وشرَّة حِسّي. وربما كنت أسألهم أحيانا على طريق التنبيه، فيأبى الله أن يلحظني واحد منهم بعين التنزيه. ولقد قرعت أسماعهم يوما في بعض المجالس، والولي أبقاه الله في صدر تلك المجالس، بأبيات أنشدتها وفي كتاب «الإسرا» أودعتها وهي:

أنـا الـقـرآن والـسـبـع الـمـثـانـي
وروح الـروح لا روح الـمـعـانـي...

فوالله ما أنشدت من هذه المقطوعة بيتا إلا وكأني أُسمع ميتا. وسبب ذلك حكمة كنت أبغي رضاها. فما كان إنشادي لهم مع معرفتي بقلة حرمتي عندهم إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها.... ولم أزل بعد مفارقتي حضرة الولي، أبقاه الله، له ذاكرا ولأفعاله شاكرا، وبمناقبه ناطقا، ولأحواله وآدابه عاشقا. وربما سطرت من ذلك في الكتب ما سارت به الركبان، وشَهُرَ في بعض البلدان. وقد وقف الولي عليه، ورأى بعض ما لديه. فقد ثبت له الود مني قبل سبب يقتضيه،

وغرض عاجل أو آجل يثبته في النفس ويمضيه».

لقد عجز الولي عن الالتفات إلى ما حاول الشيخ لفته إليه من مكانته التي بلغت أن يكون هو نفسه «القرآن والسبع المثاني» ـ وهي مكانة توازي مكانة النبي عليه السلام، الذي قالت عنه زوجته السيدة عائشة «كان خلقه القرآن» ـ. ومن الواضح أن «عدم الالتفات» هذا جرح كرامة «ابن عربي» وإن حاول أن يخفي هذا الجرح بنسبة النقص إلى نفسه، أو بالأحرى بإقراره أنه كان حريصا على أن يبدوا في عيونهم بمظهر النقص. لكنه أيضا يعود فيقول إنه قصد بإظهار حاله لوليه -رغم علمه بنقص حاله في عينه- «حاجة في نفس يعقوب». والمقصود هنا - في تقديري- أنه شأن «الملامتية» لا يريد أن يُظهر حاله بالإفصاح، وإن أراد أن يُلمح إليه. ولأنه كان يتوقع من وليه أن يتفهم الإشارات، وهذا لم يحدث، فقد أصابه ما أصابه من إحساس بالكدر.

يذكر الشيخ بعد هذه الزيارة سنة 590، زيارته الأخيرة لوليه في تونس؛ حيث قضى في ضيافته تسعة أشهر قبل أن يرحل رحيله النهائي إلى «مكة» للحج، مرورا ببيت المقدس. ومن الواضح أن السفر إلى مكة كان للحج ثم العودة، لكن الشيخ لم يعد أبدا: «ثم كان الاجتماع بالولي تولاه الله تعالى بعد ذلك بأعوام في محله الأسنى، وكانت الإقامة معه تسعة أشهر دون أيام في العيش الأرغد الأهنى، عيش روح وشبح، وقد جاد كل واحد منا على صفيه وسمح. ولي رفيق وله رفيق، وكلاهما صِدِّيق وصَديق: فرفيقه شيخ عاقل محصل ضابط يعرف بأبي عبد الله ابن المرابط، ذو نفس أبية وأخلاق رضية وأعمال زكية، وخلال مرضية. يقطع الليل تسبيحا وقرآنا، ويذكر الله على أكثر أحيانه سرا وإعلانا. بطل في ميدان المعاملات، فهيم لما يُبديه صاحب المنازل والمنازلات. منصف في حاله، مُفَرِّق بين حقه ومُحَالِه. وأما رفيقي فضياء خالص ونور صرف، حبشي اسمه عبد الله بدر لا يلحقه

خسف. . . فكنا الأربعة الأركان التي قام عليها شخص العالم والإنسان؛ فافترقنا على هذه الحال لانحراف قام ببعض هذه المحال. فإني كنت قد نويت الحج والعمرة، ثم أسرع إلى محله الكريم الكرَّة. فلما وصلت أم القرى، بعد زيارتي خليل الرحمن الذي سنَّ القِرى، وبعد صلاتي بصخرة المقدس الأقصى، وزيارة سيد ولد آدم ديوان الإحاطة والإحصا، أقام الله في خاطري أن أعرِّف الوليَّ أبقاه الله بفنون من المعارف حصَّلتها في غيبتي، وأُهدي إليه، أكرمه الله، من جواهر العلم التي اقتنيتها في غربتي. فقيدت له هذه الرسالة اليتيمة، التي أوجدها الحق لأعراض الجهل تميمة، ولكل صاحبٍ صفيٍّ وحقق صوفيّ، ولحبيبنا الوليّ وأخينا الذكيّ وولدنا الرضيّ عبد الله بدر الحبشي اليمني معتق أبي الغنائم ابن أبي الفتوح الحرَّاني وسميتها «رسالة الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية». [5]

من الجدير بالذكر أن الشيخ يذكر أن «أبا عبد الله المرابط» كان هو الذي أحس بما يحاول كشفه من حاله في الزيارة الأولى سنة 590، لكن إحساسه به كان ملتبسا، الأمر الذي يعني أنه حتى هؤلاء الذين كانوا يحسون مكانته لم يكونوا قادرين على فهمها فهما عميقا: « وما أحس بي من ذلك الجمع المُكرَّم إلا «أبو عبد الله ابن المرابط» كليمهم المُبَرَّز المُقدَّم، ولكن بعض إحساس والغالب عليه في أمري الالتباس» (1/ 9-10). هل كان هذا الإحباط الذي يعبر عنه الإهداء واحدا من أسباب قرار الرحيل؟

---

(5) عبد الله بدر الحبشي من أخص تلاميذ الشيخ، صحبه بإشبيلية منذ عام 580، وألف الشيخ من أجله كتاب «مواقع النجوم» بالمرية سنة 595. ومن أجله أيضا كتب كتاب «حلية الأبدال» بالطائف عام 599، وكان شرحه لترجمان الأشواق وهو بدمشق تلبية لرغبته هو وتلميذه الآخر «إسماعيل بن سودكين». وقد توفى عبد الله بدر في حياة الشيخ.

في سنة 591/ 1195 يحكي لنا ابن عربي أنه كان في فاس حين شهد عبور عساكر الموحدين للأندلس، وهو العبور الذي تحقق به انتصار الخليفة «أبو يوسف يعقوب» المنصور (580-595/ 1184-1199) في 8 شعبان 591/ 8 يوليو 1195، في معركة «الأراك». فهل كانت الحروب سببا آخر للرحيل؟

في سنة 592 نجده في إشبيلية يحكي لنا عن تبسطه مع أصدقائه، والقصة تكشف أن الشيخ صار له أتباع ومريدون يتهيبون التبسط معه لعلو شأنه في نظرهم. لكنها تكشف لنا أيضا ملمحا من ملامح شخصية الشيخ حدثنا هو عنها فيما مر بنا من قصص، ذلك هو «التواضع» و«البساطة» و«إنكار الذات». لكنه هذه المرة يربط بين هذا الملمح وبين صفة إلهية سارية في الوجود، هي صفة الرحمة وما ينبثق عنها من صفات الجمال ومقام «البسط». يحكي لنا ابن عربي عن نموذج من علاقته بتلاميذه وأصدقائه، واقعة يؤرخ لها بسنة 592/ 1196 بعد أن دخل الطريق. كان أصدقاؤه ومريدوه يهابونه ويظهرون له الإعظام والتبجيل. يقول: «بتنا ليلة عند أبي الحسين بن أبي عمر بن الطفيل[6] بإشبيلية سنة 592، وكان كثيرا ما يحتشمني ويلزم الأدب بحضوري. وبات معنا أبو القاسم الخطيب وأبو بكر بن سام وأبو الحكم بن السرَّاج[7]. وكلهم قد منعهم احترام جانبي {من} الانبساط ولزموا الأدب والسكون. فأردت {أن} أُعمِل الحيلة في مباسطتهم، فسألني صاحب المنزل أن يقف على شيء من كلامنا، فوجدت طريقا إلى ما كان في نفسي من مباسطتهم. فقلت له: عليك من تصانيفنا بكتاب

---

(6) هل هو ولد أبو بكر بن طفيل المتوفى 581/ 1185 ومؤلف «حي بن يقظان»؟

(7) هو نفس «الناسخ» الذي شهد -مع ابن عربي- نقل رفات ابن رشد من «مراكش» إلى «قرطبة»، وهو صاحب العبارة التي يسجلها لنا ابن عربي: «هذا الإمام وهذه أعماله»، كما سنرى في فصل تال.

سميناه الإرشاد في خرق الأدب المعتاد، فإن شئت عرضت عليك فصلا من فصوله، فقال لي: أشتهي. فمددت رجلي في حجره وقلت له: كبِّسني، ففهم عني ما قصدت، وفهمت الجماعة فانبسطوا وزال عنهم ما كان بهم من الانقباض والوحشة. وبتنا بأنعم ليلة في مباسطة دينية» (4/ 595).

غني عن القول أنه لا يوجد لابن عربي كتاب اسمه «الإرشاد في خرق الأدب المعتاد»، لكنها روح الدعابة والرغبة في المباسطة وإزالة وحشة الهيبة والتوقير المبالغ فيه بين الشيخ ومريديه. لكنه يربط تلك القصة بمقام «البسط» وهو مقام صوفي يقابل مقام «القبض»، وكلّ من المقامين يرتبط بأسماء إلهية، إذ يرتبط مقام «البسط» بأسماء الجمال والرحمة، بينما يرتبط مقام «القبض» بأسماء «الجلال» و«الجبروت». من مقام «البسط» هذا يضاحك الملوك أهل البلاط من أمراء ونساء، بل يضاحكون أولادهم بما ينزلون إليهم من حركاتهم حتى يضحك الصغير. (انظر: 4/ 427).

## 5 ـ اللقاء بالخضر، البداية والنهاية:

عن لقائه بالخضر وهو في أول الطريق يقول ابن عربي في سياق حديثه عن «الأقطاب»، و«الخضر» واحد من المتميزين منهم: «هذا الوتد {المخصوص المعمر} هو الخضر صاحب موسى عليه السلام أطال الله عمره إلى الآن. وقد رأينا من رآه واتفق لنا في شأنه أمر عجيب؛ وذلك أن شيخنا أبا العباس العريني جرت بيني وبينه مسألة في حق شخص كان قد بشر بظهوره رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: هو فلان بن فلان، وسمى لي شخصا -أعرفه باسمه، وما رأيته ولكن رأيت ابن عمته- فتوقفت فيه ولم آخذه بالقبول، أعني قوله فيه لكوني على بصيرة في أمره. ولا شك أن الشيخ رجع سهمه عليه فتأذّى

في باطنه ولم أشعر بذلك؛ فإني كنت في بداية أمري، فانصرفت عنه إلى منزلي. ولما كنت في الطريق لقيني شخص لا أعرفه، فسلَّم عليّ ابتداء سلام محب مشفق وقال لي: يا محمد صدِّق الشيخ أبا العباس فيما ذكره عن فلان، وسمى لي الشخص الذي ذكره أبو العباس العريني. فقلت له: نعم، وعلمت ما أراد. ورجعت من حيني إلى الشيخ لأعرِّفه بما جرى. فعندما دخلت عليه قال لي: يا أبا عبد الله أأحتاج معك إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها إلى الخضر يتعرض إليك ويقول صدِّق فلانا فيما ذكره لك؟ ومن أين يتفق لك هذا في كل مسألة تسمعها مني فتتوقف؟ فقلت: إن باب التوبة مفتوح، فقال: وقبول التوبة واقع. فعلمت أن ذلك الرجل كان الخضر ولا شك أني استفهمت الشيخ عنه أهو هو؟ فقال: نعم هو الخضر» (1/207-208). ويعود ابن عربي لذكر القصة نفسها في سياق آخر ليبين أن الخضر حين طلب منه أن يصدق الشيخ أبا العباس في رأيه لم يكن يعني أكثر من التأكيد على ضرورة الالتزام بحدود الأدب واللياقة في الاختلاف مع الشيخ. يقول ابن عربي إن شيخه رجع إلى رأيه في المسألة موضوع الخلاف بينهما «وقال لي: إني كنت على غلط فيها. فقلت له: يا سيدي علمت الساعة أن الخضر ما أوصاني إلا بالتسليم. ما عرَّفني بأنك مصيب في تلك المسألة، فإنه ما كان يعين على نزاعك فيها؛ فإنها لم تكن من الأحكام الشرعية التي يحرم السكوت عنها. وشكرت الله على ذلك وفرحت للشيخ للمرتبة التي ينزله الحق فيها» (3/375).

وقد تكررت واقعة اللقاء بالخضر في أول الطريق أكثر من مرة. «ثم اتفق لي مرة أخرى أني كنت بمرسى تونس بالحفرة في مركب في البحر فأخذني وجع في بطني، وأهل المركب قد ناموا، فقمت إلى جانب السفينة وتطلعت إلى البحر فرأيت شخصا على بُعد في ضوء

القمر، وكانت ليلة البدور، وهو يأتي على وجه الماء، حتى وصل ووقف معي ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأخرى، فرأيت باطنها وما أصابها بلل، ثم اعتمد عليه ورفع الأخرى فكانت كذلك. ثم تكلم معي بكلام كان عنده ثم سلَّم وانصرف يطلب المغارة مائلا نحو تلٍّ على شاطئٍ بيننا وبينه مسافة تزيد على ميلين؛ فقطع المسافة في خطوتين أو ثلاث، فسمعت صوته وهو على ظهر المغارة يسبح الله تعالى.

وربما مشى إلى شيخنا جراح بن خميس الكِتَّاني وكان من سادات القوم مرابطا بمرسى عبدون، وكنت جئت من عنده بالأمس من ليلتي تلك، فلما جئت المدينة لقيت رجلا صالحا فقال لي: كيف كانت ليلتك البارحة في المركب مع الخضر؟ ما قال لك وما قلت له؟

فلما كان بعد ذلك التاريخ خرجت إلى السياحة بساحل البحر المحيط، ومعي رجل ينكر خرق العوائد للصالحين، فدخلت مسجدا خربا منقطعا لأصلي فيه أنا وصاحبي صلاة الظهر، فإذا جماعة من السائحين المنقطعين دخلوا علينا يريدون ما نريده من الصلاة في ذلك المسجد، وفيهم ذلك الرجل الذي كلمني على البحر الذي قيل لي إنه الخضر، وفيهم رجل كبير القدر أكبر منه منزلة. وكان بيني وبين ذلك الرجل اجتماع قبل ذلك ومودة، فقمت وسلمت عليه؛ فسلَّم عليّ وفرح بي، وتقدَّم فصلى بنا. فلما فرغنا من الصلاة خرج الإمام وخرجت خلفه وهو يريد باب المسجد، وكان الباب في الجانب الغربي يشرف على البحر المحيط بموضع يُسمَّى بكة. فقمت أتحدث معه على باب المسجد، وإذا بذلك الرجل الذي قيل إنه الخضر قد أخذ حصيرا صغيرا كان في محراب المسجد، فبسطه في الهواء على قدر علو سبعة أذرع من الأرض، ووقف على الحصير في الهواء يتنفَّل فقلت لصاحبي: أما تنظر إلى هذا وما فعل؟ فقال لي: سِرْ إليه واسأله. فتركت صاحبي واقفا

وجئت إليه، فلما فرغ من صلاته سلمت عليه وأنشدته لنفسي شعرا:

شُغِلَ المُحب عن الهواء بسره
في حب من خلق الهواء وسخَّره
العارفون عقولهم معقولة
عن كل كون يرتضيه مُطَهَّرة
فهمو لديه مُكرَّمون وفي الورى
أحوالهم مجهولة ومُسَتَّرة

فقال لي: يا فلان، ما فعلت ما رأيتَ إلا في حق هذا المنكِر، وأشار إلى صاحبي الذي كان ينكر خرق العوائد، وهو قاعد في صحن المسجد ينظر إليه؛ ليعلم أن الله يفعل ما يشاء مع من يشاء. فرددت وجهي إلى المُنكِر وقلت له: ما تقول؟ فقال: أبعد العين ما يقال؟

ثم رجعت إلى صاحبي، وهو ينتظرني بباب المسجد، فتحدثت معه ساعة، وقلت له: من هذا الرجل الذي صلى في الهواء؟ وما ذكرت له ما اتفق لي معه قبل ذلك. فقال لي: هذا الخضر؛ فسكتُّ. . . . فهذا ما جرى لنا مع هذا الوتد نفعنا الله برؤيته، وله من العلم اللدني ومن الرحمة بالعالم ما يليق بمن هو على رتبته. . . وقد كنت قد لبست خرقة الخضر. . . من يد صاحبنا تقي الدين عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن أبي البورزي، ولبسها هو من يد صدر الدين شيخ الشيوخ بالديار المصرية، وهو ابن حمويه وكان جده قد لبسها من الخضر.

ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة، وألبستها الناس؛ لما رأيت الخضر قد اعتمرها. وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة الآن؛ فإن الخرقة عندنا إنما هي عبارة عن الصحبة والأدب والتخلُّق، ولهذا لا يوجد لباسها متصلا برسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن يوجد

صحبة وأدبا وهو المعبّر عنه بلباس التقوى. فجرت عادة أصحاب الأحوال، إذا ما رأوا واحدا من أصحابهم عنده نقصٌ في أمر ما وأرادوا أن يُكملون له حاله اتحد به هذا الشيخ. فإذا اتحد به أخذ ذلك الثوب الذي عليه في ذلك الحال ونزعه وأفرغه على الرجل الذي يريد تكميل حاله، فيسري فيه ذلك الحال فيكمل له ذلك؛ فذلك هو اللباس المعروف عندنا والمنقول عن المحققين من شيوخنا» (1/ 207-208).

تمثل علاقة ابن عربي بالخضر -الشخصية التي تمثل في الثقافة الإسلامية نموذج القطب الصوفي الموهوب نعمة العلم الإلهي بلا نبوة أو رسالة- في تطورها من اللقاء العابر إلى استلام الخرقة -شارة اكتمال المعرفة- نموذجا لتطور رحلة ابن عربي العرفانية من بداية الطريق حتى الوصول إلى قمة الولاية. ولعله من الدال في هذا السياق أن نلاحظ حرص الشيخ على بيان أن مصادر خبرته الروحية تجمع بين مصادر نبوية -عيسوية موسوية أولا- ومصادر عرفانية على رأسها يقف الخضر، القطب والإمام. ولكن من هو «الخضر» هذا؟ يقول ابن عربي عنه: «واسمه إيليا بن ملكان بن فالخ بن غابر بن شالخ بن أرفخشد بن سام بن نوح، وكان في جيش فبعثه أمير الجيش يرتاد له ماء، وكانوا فقدوا الماء، فوقع بعين الحياة فشرب منه فعاش إلى الآن. وكان لا يعرف ما خص الله به من الحياة شاربَ ذلك الماء... ثم عاد إلى أصحابه فأخبرهم بالماء فسارع الناس إلى ذلك الموضع ليستقوا منه فأخذ الله بأبصارهم عنه فلم يقدروا عليه» (3/ 375).

ومن الجدير بالتنويه أن ابن عربي يفسر هذا العطاء الذي وهبه الله للخضر دون غيره من رجال الجيش - شرب ماء عين الحياة - بأنه كان مكافأة له على سعيه لطلب الماء للناس. ومن خلال هذا التفسير يربط بين العطاء الرباني الإلهي للخضر وبين العطاء الإلهي للنبي موسى. فقد كان موسى - في القصة القرآنية - يسعى في حاجة أهله حين توجه إلى

النار «فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى» (سورة طه 20: 10) فكانت نتيجة هذا السعي في حاجة أهله كلام ربه له «فلما أتاها نودي يا موسى. . .» هكذا يربط ابن عربي بين الخضر وموسى حين يقول إن سعي الخضر بحثا عن الماء من أجل الجيش أنتج له الخلود «مثل ما في قصة موسى عليه السلام لما مشى في حق أهله ليطلب لهم نارا يصطلون بها ويقضون بها الأمر الذي لا يقضى إلا بها في العادة. وما كان عنده عليه السلام خبر بما جاءه فأسفر له عاقبة ذلك الطلب عن كلام ربه بكلمه الله تعالى في عين حاجته، وهي النار في الصورة ولم يخطر له عليه السلام ذلك الأمر بخاطر» (3/ 374).

هنا يمتح ابن عربي من تراث طويل عن شخصية «الخضر»، وهو تراث تختلط فيه عناصر شتى شفاهية يهودية ومسيحية. وقد أدمجت هذه العناصر في كتب التفسير الكلاسيكية في سياق تفسير القصة القرآنية التي وردت في سورة «الكهف» رقم 18، وهي القصة التي تمثل محور المصدر الإسلامي. ونحتاج من ثم لوقفة نحلل فيها عناصر القصة كما وردت في القرآن الكريم.

### 6 ـ الخضر في القرآن:

والقصة القرآنية كما وردت في سورة «الكهف» تتحدث عن قصة «موسى» و«العبد الصالح» دون تعيين لاسمه. والقصة تبدأ بذكر شأن موسى مع «فتاه»، الذي حدده المفسرون بأنه «يوشع بن نون»، وكان يتبع موسى يخدمه ليأخذ عنه العلم. ويبدو أن «موسى» كان في رحلة هدفها الوصول إلى «مجمع البحرين»:

وإذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حُقُبا. (60)

فما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله في البحر سربا.

فلما جاوزا قال لفتاه لقد لقينا من سفرنا هذا نَصَبا.

قال أرأيت إذ آوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره فاتخذ سبيله في البحر عجبا.

قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على آثارهما قصصا. (64)

هذه الرحلة الغامضة إلى «مجمع البحرين»، ثم الوصول واكتشاف «انسراب الحوت» العجيب للبحر، الأمر الذي دفع بموسى وفتاه للرجوع عودا على بدء بحثا عن الحوت فيما يبدو، هذه الرحلة الغامضة فتحت المجال أمام المفسرين للبحث عن الدلالات والمعاني التي تكتنز بها القصة. ومما زاد من درجة «الغموض»، الباعث على مزيد من محاولات الكشف من جانب المفسرين، ذلك الانتقال المباشر من قصة موسى وفتاه والحوت لقصة أخرى يكون فيها موسى هو التابع بعد أن كان «المتبوع». يظهر «العبد الصالح» المشغول في رحلته الخاصة، ليصبح هو «المتبوع» الذي يتبعه موسى ليتعلم منه. وبعبارة أخرى يختفي المتعلم «فتى موسى» من المشهد، ليصبح موسى «فتى» تابعا للعبد الصالح:

فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنّا علما. (65)

قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمني مما عُلِّمت رشدا؟

قال إنك لن تستطيع معي صبرا. وكيف تصبر على ما لم تُحط به خبرا؟

قال ستجدني إن شاء الله صابرا ولا أعصي لك أمرا.

قال فإن اتبعتني فلا تسألني على شيء حتى أحدث لك منه ذكرا. (70)

هذا الاتفاق الغريب يثير منذ البداية تشوق القارئ أو المستمع أولا لنوع المعرفة والعلم الذي آتاه اللهُ «العبدَ الصالح»، والذي يحتاج موسى -النبي الرسول- لتعلمه. تتمثل الإثارة الثانية في تقرير «العبد الصالح» لموسى أنه لن يحتمل مصاحبته ولن يصبر على مشقتها، مبينا له -بطريقة تزيد من درجة تَشَوّفِه أكثر مما تُزَهِّدُه في المصاحبة والتعلُّم- أنه من الصعب على الإنسان أن يحتمل مشاهدة ما لا يعلم أسبابه وعلله وغاياته. وتنجح حيلة «التشويق» ويقبل «موسى» التحدي، فيضع «العبد الصالح» شرطا أكثر غرابة لا يتردد «موسى» في قبوله. كان الشرط هو «عدم السؤال» عن شيء من جانب «موسى»، و«الانتظار» حتى يتكرم «العبد الصالح» بكشف الأسباب والمبررات والبواعث المفسرة لأفعاله. اتفاق غريب وعجيب خاصة إذا كان الهدف والغاية من المصاحبة هو «العلم» و«المعرفة».

وككل القصص الملغزة يقوم «العبد الصالح» بارتكاب أفعال ثلاثة تبدو في عين موسى إفسادا: الفعل الأول هو قيام العبد الصالح بإحداث «خرق» في السفينة التي ركباها، والفعل الثاني هو قيامه بقتل صبي بلا سبب واضح أو مبرر معقول. وكانت الحادثة الثالثة قيام «العبد الصالح» ببناء «جدار» كان على وشك السقوط، دون أن يطلب أجرا على هذا العمل رغم حاجته هو وموسى الماسّة لما يقيم أودهما في هذه القرية، التي أبى أهلها أن يقدموا لهم أي طعام على سبيل الضيافة. بعد كل فعل من الأفعال الثلاثة السابقة يعترض موسى؛ ردا على أول اعتراض يذكّره العبدُ الصالحُ بما سبق أن اتفقا عليه، فيعتذر موسى. بعد الاعتراض الثاني يشتد لوم العبد الصالح لموسى لعدم صبره، فيعتذر موسى واعدا أن تكون تلك هي المرة الأخيرة. في المرة الثالثة يكون اعتراض موسى علامة على عجزه عن احتمال الصمت، ويكون إعلان «الفراق» من جانب العبد الصالح. لكن قبل الفراق لا بد

من كشف السر خلف الأفعال الثلاثة، وبانكشاف السر تكون القصة قد وضعت الأساس للتمييز بين «العلم اللدني»، أي العلم الإلهي الذي يلقيه الله مباشرة على قلب من يشاء من عباده، وبين «العلم النبوي الرسولي».

ولكن هل يمثل اعتراض «موسى» على العبد الصالح -الخضر- نقصا في العلم النبوي وسموا للعلم «اللدني»؟ أو بعبارة أخرى: هل يمكن القول إن معارف «الأولياء» أرقى وأعمق من معارف الأنبياء؟ القراءة السطحية لابن عربي يمكن أن توهم القارئ بمثل هذا الاستنتاج الخاطئ. والحقيقة أن الأنبياء والرسل من آدم إلى «محمد» يمثل كل منهم حقيقتين متلازمتين: حقيقة كونه نبيا ورسولا مهمته إبلاغ رسالة الله للبشر بلغة مفهومة للبشر على تفاوت مستوياتهم في الفهم، والحقيقة الثانية كونهم أولياء عارفين يتلقون معارف قلبية لا يستطيعون كشفها مكتفين بأداء الرسالة التي كُلِّفوا بأدائها للبشر. في أحيان كثيرة يميز ابن عربي بين نمطين من النبوة «نبوة الاختصاص» وهي صفة من اختارهم الله من الرسل والأنبياء ليبلغوا رسائل خاصة، وهذه لها بداية ولها نهاية: بدأت بآدم وختمت بمحمد. النمط الثاني من النبوة هو نمط «النبوة العامة المكتسبة»، وهي «الولاية» أيضا، وهذه لها بداية في «الكلمة المحمدية» ونهايتها عودة «عيسى» ونزوله إلى الأرض ليقيم العدل في الأرض ويحكم بشرع محمد؛ أي أن عودة عيسى هنا هي عودة له لا بصفته التاريخية -نبيا ورسولا بُعِثَ في زمن ما مضى إلى بني إسرائيل- بل بصفته ختم «الولاية العامة»، تلك الولاية التي عبر عنها الحديث «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين»؛ حيث يبرز ابن عربي في تأويله للحديث حقيقة أن التأكيد هنا على «النبوة» ولا ذكر للرسالة. في شرح مستفيض يميز ابن عربي بين «اختلاف الشرائع» لاختلاف الأزمان، وبين وحدة «الدين» لوحدة الحقيقة الوجودية والمعرفية. وفي

إطار هذا التمييز أيضا يضع «المعتقدات» المختلفة في جانب، و«الحقيقة» -حقيقة الدين كما هو عند الله- في جانب آخر.

هذا عن القصة القرآنية، أما التراث التفسيري، والتراث الصوفي منه بصفة خاصة، فيحتفي بالإضافة إلى ذلك بالمرويات والقصص والرؤى التي أحاطت بهذه الشخصية. «روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخضر رضي الله عنه وقد سئل عن سبب تسميته بخضر فقال صلى الله عليه وسلم: «ما قعد على أرض إلا اهتزت تحته خضراء»». والخضر هو القطب مداوي الكلوم الذي يستدعي ابن عربي في سياق حديثه عنه لقاءه بابن رشد؛ شرحا لقوله تمييزا بين معرفة ومعرفة: «لكل مقام مقال، ولكل علم رجال، ولكل وارد حال... فالحقيقة الحقيقة، والطريقة الطريقة؛ فقد اشتركت الجنة والدنيا في اللبِن والبناء وإن كانت الواحدة من طين وتبن والأخرى من عسجد ولجين» (1: 171).

«وهو من «الركبان/ الأفراد»، وهي طائفة خارجة عن حكم القطب. وحَدُّها ليس للقطب فيهم تصرف. فلو كان الخضر نبيا لما قال (ما لم تحط به خبرا) فالذي فعله لم يكن من مقام النبوة. قال له في انفراد كل واحد منهما بمقامه الذي هو عليه: يا موسى أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت، وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا. وافترقا وتميزا بالإنكار؛ فالإنكار ليس من شأن الأفراد فإن لهم الأولية في الأمور فهم يُنكَر عليهم ولا يُنْكِرون.... ولهم من الأعداد من الثلاثة إلى ما فوقها من الأفراد؛ فليس لهم ولا لغيرهم فيما دون الفرد الأول الذي هو الثلاثة قدم. فإن «الأحدية» وهو «الواحد» لذات الحق، و«الاثنان» للمرتبة: وهو توحيد الألوهة، و«الثلاثة» أول وجود الكون عن الله. (1/ 223-224).

## 7 ـ الاستمداد من فلك النبوة، ابن عربي خاتم الولاية المحمدية:

أشرنا من قبل إلى قول ابن عربي: «كان شيخنا أبو العباس العريني عيسويا في نهايته، وهي كانت بدايتنا -أعني نهاية شيخنا في هذا الطريق كانت عيسوية- ثم نُقلنا إلى الفتح الموسوي الشمسي، ثم بعد ذلك نُقلنا إلى هود عليه السلام، ثم بعد ذلك نُقلنا إلى جميع النبيين عليهم السلام، ثم بعد ذلك نُقلنا إلى محمد صلى الله عليه وسلم. هكذا كان أمرنا في هذا الطريق» (1/ 207-208). إذا كانت نقطة بداية الفتى هي نقطة نهاية الشيخ فأين يمكن أن نتوقع نهاية الشيخ؟ كانت البداية عيسوية ثم كانت النقلة من «عيسى» إلى «موسى» ثم إلى «هود»، ثم تقلبت روح ابن عربي في أرواح الأنبياء جميعا حتى استقرت في روح «محمد» عليه السلام، خاتم الأنبياء. وهكذا صار ابن عربي خاتم الأولياء. ولكن يظل هناك حبل ينظم البداية بالنهاية، فعيسى هو خاتم الولاية «العامة»، في حين أن ابن عربي هو خاتم الولاية المحمدية.

**متى على وجه التحديد اكتملت لابن عربي ملامح تجربته؟** ومتى صار واعيا بمكانته التي تقع في أعلى مراتب الكمال؟ لا شك أن وصوله إلى مكة حوالي سنة 597/ 1192 وما يوحي به المكان من أجواء وما يتضمنه من تجارب يمكن أن يكون نقطة الاكتمال في تجربته الروحية. ولا ننسَ أنه بدأ في التخطيط لكتابة «الفتوحات المكية» في سياق التجارب الروحية التي تواردت عليه في مكة. قبل ذلك، وفي سنة 593/ 1196 تحديداً، نجد ابن عربي في فاس حيث يجتمع بقطب الزمان (4/ 81-82). وفي سنة 595/ 1198 يحضر في شهر مارس جنازة ابن رشد في قرطبة، أو بالأحرى يشهد نقل رفاته من مراكش إلى قرطبة. وفي السنة نفسها يرى في «غرناطة» رؤيا يكتفي بسردها، وهي رؤيا يرويها موثقة بذكر التاريخ في الفتوحات في سياق تأويله لقول

النبي: «مثلي ومثل الأنبياء، قبلي مثل من بنى حائطا من اللبن إلا لبنة واحدة، فأنا هذه اللبنة وأنا خاتم الأنبياء والرسل فلا نبي بعدي ولا رسول.» في هذه الرؤيا رأى ابن عربي كأن بناء الكعبة مكون من لبن: لبنة من ذهب تليها لبنة أخرى من فضة، والبناء مكتمل إلا لبنتين في الجدار الذي على طرفه «الحجر الأسود»؛ يرى ابن عربي نفسه في الرؤيا يسد الفراغ الناتج عن اللبنتين بشخصه، رغم إدراكه في الوقت نفسه أنه واقف يشاهد ذاته في الحائط (1/ 209). قلنا إن ابن عربي حين يتحدث عن هذه الرؤيا يكتفي بسردها دون شرح أو تأويل. لكن لأن الرؤيا ذاتها تتكرر بعد ذلك بأربع سنوات في مكة يبدأ الشيخ في استقراء دلالتها بوصفها بشرى للمكانة التي يطمح إليها، وذلك على الوجه التالي:

«ولقد رأيت رؤيا لنفسي في هذا النوع (=حيث يدرك الرائي أنه في رؤيا ويميز بين ذاته خارج الرؤيا وبين صورته في الرؤيا) وأخذتها بشرى من الله؛ فإنها مطابقة لحديث نبوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ضرب مثله في الأنبياء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

مثلي في الأنبياء كمثل رجل بنى حائطا فأكمله إلا لبنة واحدة،

فكنت أنا تلك اللبنة فلا رسول ولا نبي بعدي.

فشبه النبوة بالحائط والأنبياء باللبن التي قام بها الحائط، وهو تشبيه في غاية الحسن؛ فإن مُسمَّى الحائط هنا المشار إليه لم يصح ظهوره إلا باللبن، فكان صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين. فكنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمائة فرأيت فيما يرى النائم الكعبة مبنية بلبن فضة وذهب: لبنة فضة ولبنة ذهب، وقد كملت بالبناء وما بقي فيه شيء. وأنا أنظر إليها وإلى حسنها فالتفت إلى الوجه الذي بين الركن

اليماني والشامي، وهو إلى الركن الشامي أقرب، فوجدت موضع لبنتين: لبنة فضة ولبنة ذهب، ينقص من الحائط في الصفين: في الصف الأعلى ينقص لبنة ذهب، وفي الصف الذي يليه ينقص لبنة فضة. فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تلك اللبنتين؛ فكنت أنا عين تينك اللبنتين، وكمل الحائط، ولم يبق في الكعبة شيء ينقص. وأنا واقف أنظر، وأنا أعلم أني واقف وأعلم أني عين تلك اللبنتين لا أشك في ذلك، وأنهما عين ذاتي. واستيقظت فحمدت الله تعالى وشكرته، وقلت متأولا:

إني في الأتباع من صنفي كرسول الله صلى الله عليه وسلم في الأنبياء
وعسى أن أكون من ختم الله الولاية بي، وما ذلك على الله بعزيز

وذكرت حديث النبي صلى الله عليه وسلم في ضربه المثل بالحائط، وأنه كان تلك اللبنة، فقصصت رؤياي على بعض علماء هذا الشأن بمكة من أهل توزر فأخبرني في تأويلها بما وقع لي. وما سميت له الرائي من هو، فاللهَ أسأل أن يتمها عليّ بكرمه». (1/ 355)

أما لماذا رأى ابن عربي بناء الكعبة في رؤياه مكونا من لبنتين، واحدة من فضة وأخرى من ذهب، ولماذا جعل النقص في حائط الكعبة الذي على طرفه «الحجر الأسود» مع أن الحديث النبوي يضرب المثل بحائط -أي حائط- فهذا ما يحاول أن يشرحه في كتاب **«فصوص الحكم»** وقد اكتملت له التجربة، حيث كتب سنة 627/ 1230، يقول: «ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة، فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة. غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال «لبنة» واحدة. أما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثّله به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى في الحائط موضع لبنتين، واللبن من ذهب وفضة.

فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما، لبنة ذهب ولبنة فضة. فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين. فيكمل الحائط. والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر، وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة مُتَّبِعٌ فيه؛ لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلابد أن يراه هكذا -وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن- فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول. فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء».[8]

اللبنتان هنا إشارة إلى المكانة المزدوجة لخاتم الولاية المحمدية - الذي هو ابن عربي نفسه- فهو من حيث الظاهر «تابع» لخاتم الرسل والأنبياء، وتلك دلالة اللبنة الفضة. أما من حيث الباطن فالولي الخاتم يستمد ولايته من نفس المصدر الأصلي الذي يستمد منه النبي نبوته، وتلك دلالة اللبنة الذهب. ويكاد ابن عربي أحيانا يجعل من «الولاية» أفقا أوسع من أفق «النبوة» وذلك استنادا إلى أن «الولاية» لها مستند في الأسماء الإلهية، هو الاسم «الولي»، وليس ثمة اسم إلهي تستند إليه «النبوة». ومن هنا يحرص على ربط أفق النبوة بأفق الولاية، وليس العكس؛ فكل الأنبياء أولياء، بمعنى أن كل نبي ورسول له ظاهر وباطن: فظاهرة النبوة الرسالة ومناطها التبليغ ومخاطبة الناس على قدر عقولهم، أما الباطن فهو العلم بالأمر على ما هو عليه. من هنا نفهم التفرقة المعروفة في الرسل والأنبياء من حيث هم كلمات إلهية، ومن حيث هم شخصيات تاريخية. محمد التاريخي الذي ولد بمكة هو الرسول النبي الخاتم؛ أي به أغلق باب النبوات والشرائع السماوية

---

(8) تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة 1365/1946، ص: 63.

المنزلة، أما «الحقيقة المحمدية» فهي المشكاة التي لا ينقطع نورها أبدا، منها يستمد الرسل والأنبياء بدءا من آدم حتى عيسى نورهم ظاهرا وباطنا. ومن باطنها يستمد «الأولياء».

«إن الرسالة والنبوة -أعني نبوة التشريع ورسالته- تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدا. فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرونه ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى. . . . . . فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، وهو قوله صلى الله عليه وسلم:

كنت نبيا وآدم بين الماء والطين

وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بُعِث. وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين، وغيره ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تسمَّى «بالولي الحميد».

فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي. وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب. وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم، مقدَّم الجماعة وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة. فعيَّن حالا خاصا ما عم. وفي هذه الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية، فإن «الرحمن» ما شفع عند «المنتقم» في أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين. ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة في هذا المقام الخاص. فمن فهم المراتب

والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام».[9]

من المهم هنا أن نشير إلى أن مسألة «الولاية» وما يحيط بها من دلالات في التراث الصوفي تستمد بعض جذورها من التراث الشيعي، وهو تراث تعتمد مشروعيته السياسية والفكرية على «ميراث» العلم النبوي بانتقاله في أبناء «فاطمة» الذين يمثلون سلسلة «الأئمة». لكن إذا كان التراث الشيعي قد حصر ميراث العلم النبوي في الأئمة من بيت النبوة فقد فتح التراث الصوفي أفق ميراث العلم النبوي لكل إنسان. وفي حالة ابن عربي نرى أنه شديد الاعتزاز بمسألة أصله العربي وانتمائه إلى جذور يمنية تربط بينه وبين «الأنصار» من أهل يثرب. وسنرى في فصل لاحق كيف أن جذور هذا الانتماء تتبدى في رؤاه وتمنحها بعدا سياسيا واضحا في تقييم الماضي. ومن ناحية أخرى لا يفتأ ابن عربي -في مفتتح «الفتوحات المكية» بصفة خاصة- يلح على أن كون اسمه «محمد» يقربه من الرسول صلى الله عليه وسلم. ومعنى ذلك أن ثمة صلتين تربطانه بالنبي الكريم: كونه عربيا طائيا، وكونه سميا له. وسنرى كيف أنه يميز بين «المهدي المنتظر» من نسب النبي وبين «خاتم الولاية» المحمدية في إشارة واضحة للفارق بينه وبين مفهوم «المهدي» في التراث الشيعي.

لكن البعد الأكثر عمقا لمسألة الولاية يتبدى في الحرص على عدم إغلاق التواصل بين السماء والأرض بالنسبة للفقهاء ورجال اللاهوت في كل الأديان تقريبا، يمثل «الوحي» لحظة اتصال مكتملة بين «النبي» والله. ولا شك أن كون محمد «خاتم الأنبياء والمرسلين» صارت تعني تدريجيا أن الإنسان قد مُنح الاستقلال بوصفه صار قادرا على الاعتماد على نفسه. لقد قالت السماء كل ما عندها، وعلى الإنسان وحده أن

(9) فصوص الحكم، ص: 62-64.

يقرر مصيره بالفوز باتباع أوامر السماء، أو بالهلاك بمخالفتها. ولكن تحديد المعنى -معنى ما تأمر به السماء وما تنهى عنه- تحول إلى ساحة صراع بين الفقهاء بعضهم مع البعض الآخر من جانب، وبين رجال اللاهوت بعضهم مع البعض الآخر من جانب آخر. في التجارب الروحية محاولة دائمة للاتصال بالسماء، ولا بد من ثم من الحرص على ترك الباب مفتوحا. وهذا على وجه التحديد ما تضمنه نظرية «الولاية». يقول ابن عربي كاشفا ذلك بوضوح:

«ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الرسالة والنبوة قد انقضت فلا رسول بعدي ولا نبي»، الحديث بكماله. فهذا الحديث من أشد ما جَرَعت الأولياءُ مرارتَه؛ فإنه قاطع للوصلة بين الإنسان وبين عبوديته. وإذا انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين عبوديته من أكمل الوجوه انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين الله؛ فإن العبد على قدر ما يخرج من عبوديته ينقص من تقربه من سيده لأنه يزاحِمه في أسمائه. وأقل المزاحمة الاسمية.

فأبقى علينا اسم «الولي» وهو من أسمائه سبحانه. وكان هذا الاسم قد نزعه من رسوله وخلعه عنه وسماه بالعبد الرسول. ولا يليق بالله أن يُسمَّى بالرسول؛ فهذا الاسم من خصائص العبودية التي لا تصح أن تكون للرب سبحانه. وسبب إطلاق هذا الاسم وجود الرسالة، والرسالة قد انقطعت فارتفع حكم هذا الاسم بارتفاعها من حيث نسبتها إلى الله.

ولما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن في أمته من تجرَّع مثل هذا الكأس، وعلم ما يطرأ عليهم في نفوسهم من الألم لذلك رحمهم، فجعل لهم نصيبا ليكونوا بذلك عبيدا، فقال للصحابة: «ليبلغ الشاهد الغائب»، كما أمره الله عز وجل بالتبليغ، لينطلق عليهم أسماء

الرسل التي هي مخصوصة بالعبيد. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها

يعني حرفا حرفا. وهذا لا يكون إلا لمن بلَّغ الوحي من قرآن وسنة بلفظه الذي جاء به. وهذا لا يكون إلا لنقلة الوحي المقربين والمحدثين. ليس للفقهاء ولا لمن نقل الحديث على المعنى -كما يراه سفيان الثوري وغيره- نصيبٌ ولا حظٌ فيه (في الاسم «الرسول»)؛ فإن الناقل على المعنى إنما نقل إلينا فهمه في ذلك الحديث النبوي. ومن نقل إلينا فهمه فإنما هو رسول نفسه... فالصحابة إذا نقلوا الوحي على لفظه فهُم رسلُ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، والتابعون رُسُل الصحابة، وهكذا الأمر جيلا بعد جيل إلى يوم القيامة... وإنما جوَّزنا حذف الوسائط لأن رسول الله كان يخبره جبريل أو ملك من الملائكة ولا نقول فيه «رسول جبريل»» (1/ 256).

ابن عربي هنا لا يؤسس فقط مشروعية «الولاية» على الاسم الإلهي «الولي»، بل يضيف إلى ذلك أن كل من ينقل الوحي عن الرسول ويبلغه للناس فهو أيضا «رسول»، أي أن «الرسالة لم تنقطع». وابن عربي يقصد بالوحي هنا القرآن فقط، لأنه الذي يمكن نقله حرفا حرفا كما هو على عكس الأحاديث النبوية التي تروى عادة بالمعنى. وفي رأي ابن عربي أن الرواية بالمعنى ليست إلا تفسيرا، فمن روى بالمعنى -كرجال الحديث والفقهاء- فليس مبلغا ولا رسولا. الولاية إذن هي الأفق المفتوح أبدا لاستنادها لاسم إلهي، ولأنها تستمد من نفس المصدر الذي تستمد منه النبوة. وابن عربي ينتمي لأفق الولاية «وراثة» و«اكتسابا» في الوقت نفسه. وإذا كان قد بدأ «عيسويا» فإن النهاية -ختم الولاية المحمدية- لا تنفصل عن البداية؛ إذ تظل مسألة

«ختم الولاية» تربط ابن عربي بعيسى: ابن عربي؛ فهو خاتم الولاية المحمدية وعيسى هو خاتم الولاية العامة. هذا ما يكرره الشيخ في كتبه كلها، لا في «الفتوحات» فقط، أنه هو لا غيره «خاتم الولاية المحمدية»، وهنا وجه الشبه والاشتراك في الحكم بينه وبين «عيسى» الذي يمثل «خاتم الولاية العامة».

ارتبط اكتمال التجربة الروحية للشيخ في مكة بتجربة عشق جمالية لمن تسمى «عين الشمس نظام» ابنة شيخه «مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم الأصفهاني». وهي تجربة تجسدت فيها العلاقة بين العالمين: عالم الغيب وعالم الشهود، وهي تجربة تلائم المكان، مكة مهبط الوحي ولقاء الإلهي بالإنساني في تواصل «الوحي». هذ اللقاء بين السماوي والأرضي في علاقة العشق عبر عنه الشيخ في ديوان «ترجمان الأشواق»، الذي اضطر لشرحه بعد أن أساء بعض الفقهاء فهمه، واتهموا الشيخ في عقيدته ودينه؛ على أساس أن «الحب» عاطفة دنيوية، غايتها اللذة المحرمة. أن يكون «الحب» مجلى للمقدس، وأن يكون الجمال الإنساني أحد تجليات الجمال الإلهي، أمر لا يفهمه الفقهاء ولا يقدرونه. والشيخ لا يكف عن القول:

> لم أزل فيما نظمناه في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها (=عين الشمس) رضي الله عنها بما إليه أشير، ولا ينبئك مثل خبير، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العالية، المتعلقة بالأمور السماوية، آمين بعزة من لا رب غيره والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

إن المحبوب دائما، ذكرا كان أم أنثى -وقد مر بنا تغزل الشيخ

بصبي تونسي، لا يمثل موضوعا في ذاته بقدر ما يمثل مجلى من مجالي الجمال في قلب العارف. ونظرية الحب عند المتصوفة عامة، وعند ابن عربي خاصة، تتوازى إن لم تتماثل مع نظرية الوجود، فالحق كان كنزا مخفيا فأحب أن يُعْرَف فخلق الخلق ليعرفوه. إذا كان فعل الخلق فعل محبة، فكيف لا يتسع قلب الصوفي للحب بكل أنواعه؛ بما هو عرش الرحمن.

في مكة استغرق الشيخ في الطواف والعبادة والتأمل والقراءة، وكلها أفعال لا تنفك عن «الحب»، الذي هو باعثها ومحركها. وفي هذا المناخ كتب «تاج الرسائل» و«روح القدس» وبدأ موسوعته «الفتوحات المكية». في سنة 600/ 1204 التقى ابن عربي في مكة بعدد من الحجاج من الأناضول وقونية ومالطا بقيادة «مجد الدين إسحاق» والد «صدر الدين القونوي»، الذي سيصير أهم تلاميذ الشيخ من بعد، والذي كان يقيم في سوريا. في رحلة العودة إلى ديارهم صحبهم الشيخ، حيث مروا جميعا ببغداد والموصل، ومكثوا هناك بضعة أشهر، حتى وصلوا أخيرا إلى مالطة سنة 601/ 1205. وهكذا بدأت رحلة ابن عربي إلى الأناضول، وبدأت علاقته بالحكام وانغماسه في الشؤون العامة، الأمر الذي سنتناوله في الفصل الثالث بمزيد من التفاصيل.

تبدو هذ السنوات سنوات قلق وعدم استقرار؛ فبعد عام واحد نلتقي بابن عربي في القدس والقاهرة، عائدا إلى مكة. ولكنه في سنة 606/ 1209 يعود مرة أخرى إلى قونية حيث كتب «رسالة الأنوار». وفي سنة 608/ 1911 نجده في بغداد. بعد ذلك زار «حلب» وهناك كتب شرحا لديوانه «ترجمان الأشواق» درءا لهجوم تعرض له، ولعل هذا يفسر ولو جزئيا عدم الاستقرار الملحوظ في هذه السنوات. يحكي ابن عربي قصة الحاجة إلى شرح ديوان «ترجمان الأشواق» فيقول:

وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدر الحبشي، والولد إسماعيل بن سودكين، سألاني في ذلك، وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكر أن هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ (=ابن عربي) يتستر لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين؛ فشرعت في شرح ذلك، وقرأ عليَّ بعضَه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء. فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى، ورجع عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية، فاستخرت الله تعالى وقيدت هذه الأوراق، وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية، في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية. وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب، لتعشق النفوس بهذه العبارات؛ فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف.

وإذا كان المقام قد استقر بالشيخ في دمشق حيث مات ودفن، فقد كان الرحيل من مكة إلى مالطة وقونية ثم حلب قبل الاستقرار في دمشق، مرورا بالقدس والقاهرة وبغداد، بمثابة إطلالة للشيخ على أحوال العالم الإسلامي في المشرق الذي رحل إليه من بلاده. هل كانت رحلة الاكتمال، أم رحلة المعاناة؟ لئن كان الشيخ قد وصل إلى «ختم الولاية» فقد كان العالم الإسلامي يختتم دورة من دوراته في التاريخ، دورة العكوف على الذات واجترار الأحزان، والبكاء على الماضي. في هذا العالم عانى الشيخ فاضطر للرمز والإيماء كما رأينا، وكما سنتوسع في الفصل التالي.

**خاتمة:**

نعلم من العرض السابق أن تحول الفتى «ابن عربي» من «الجاهلية» إلى طريق «الولاية» بدأ في فترة مبكرة من حياته بلا شيخ ولا معلم. ونعلم أن علاقته بالشيوخ الذين يذكر أسماءهم بحرص واضح وإجلال مشهود كانت علاقة «ندية» و«تكافؤ»، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: لماذا كان عليه أن يرحل عن «الأندلس» و«المغرب» كله إلى «المشرق» بلا عودة؟ لا شك أن هناك أسبابا كثيرة: فهل كان رحيل الشيخ من «الأندلس» و«المغرب» بصفة عامة بحثا في المشرق عن تقدير لم يجده؟ أم كان بحثا عن الحياة في عالم أكثر استقرارا من عالم «الأندلس» و«المغرب»؟ هل ظن الشيخ أن «المشرق» هو موطن الإسلام، وأن وجوده في الأندلس مهدد بالزوال؟ هل كان توقع هذا الزوال مؤكدا؟ أم كان مناخ الاحتقان الفكري الناتج عن سيطرة الفقهاء وتحالفهم مع الحكام ضد المفكرين والمتصوفة هو الحافز الأصلي للرحيل؟ تلك كلها أسئلة مشروعة. ولعلنا نجد بعض الإجابة في تحليلنا لهذا المناخ في الفصل الثالث عن «قيود المكان وضغوط الزمان». لكن الأمر يتطلب قبل ذلك إلقاء نظرة عابرة، أو طائرة، على طبيعة اللغة الصوفية والصعوبات الناجمة عن بنيتها المعقدة، ومحاولة استجلاء بعض أسباب هذه البنية، واقتراح بعض الحلول لإنجاز قراءة مُنتجة. هذا موضوعنا في الفصل القادم.

# الفصل الثاني

# جدلية الوضوح والغموض

## (التجربة الصوفية بين «الكشف والستر»)

تمثل التجربة الصوفية في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من مظاهر التصديق والإيمان، وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية والامتناع عن المحرّمات الدينية، أو ما يُسمّى الوفاء بمتطلبات الشريعة والوقوف عند حدودها ورسومها. يطمح الصوفي إلى تجاوز حدود «الإيمان» للدخول في تخوم «الإحسان»، الذي شرحه «جبريل» للنبيّ (صلعم) حين ظهر له في صورة أعرابي؛ وأجاب على أسئلته له في حضور بعض الصحابة. سأله النبي عن «الإيمان» فأجاب: أن تؤمن بالله وملائكته ورسله، وأن تؤمن باليوم الآخر وبالقدر خيره وشره. وحين سأله النبي عن «الإحسان» أجاب جبريل -المتمثل في صورة إنسانية بشرية هي صورة أعرابي- «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك».[1]

يسعى الصوفي إلى التواصل تواصلا مباشرا مع «الحق» سبحانه، ويطمح إلى عبادة «المعاينة» التي أشار إليها جبريل. من هنا نفهم أقوال

(1) الحديث رواه كل من البخاري ومسلم في صحيحيهما: باب «الإيمان»، رقم 37 في البخاري، وباب «الإيمان»، رقم 57 في صحيح مسلم.

شهيدة العشق الإلهي «رابعة العدوية» (ت: 185هـ/ 801)، التي ترى في العبادة التي مبناها «الخوف» من العقاب و«الطمع» في الثواب سلوكا يماثل سلوك عبد السوء، الذي إذا خاف أطاع وإذا أَمِنَ عصى. أما عبادتها هي فمبناها على «الحب»، الذي غايته الوصول إلى رضا المحبوب حتى يكشف للمحب الحُجُب التي تحول دونه ودون رؤية وجه المحبوب. فإذا انكشفت الحُجُبُ تحققت الرؤية:

أحبك حبين: حب الهوى
وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى
فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له
فكشفك لي الحُجْبَ حتى أراكا[2]

ويمكن لنا بالمثل أن نفهم ما ورد على لسان «الحسين بن منصور الحلاج» (309هـ/ 920م) من شطحات، أساء فهمها وتأويلها فقهاء السلطة فأهدروا دمه، وهي أقوال مبناها العشق الذي تفنى فيه «إِنِّيَّةُ» العاشق في ذات المحبوب، فلا تبقى إلا ذات واحدة:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن رَوْحان حلَلْنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا[3]

وتجربة «حيُّ بن يقظان» التي قصَّها «أبو بكر ابن طفيل» -

(2) انظر: أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين**، القاهرة د. ت.، المجلد الرابع، ص: 267.

(3) انظر: «**ديوان الحلاج**» تحقيق: ماسينيون، باريس 1955.

وسنتناولها في الفصل التالي - تقدم شاهدا فلسفيا على ما يمكن أن ينشأ من تعارض بين التجربة الدينية الصوفية ومثيلتها العادية.

وقد أدى التعارض بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية إلى مآس دامية تمثلت فيما حدث من صلبٍ لـ «الحلاج»، ومن قتلٍ لـ «السُّهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش» (587هـ/ 1191م) على سبيل المثال. ولم يتوقف هجوم الفقهاء على المتصوفة، إلى حد وصمهم بالردة والكفر، حتى عصرنا هذا. إذ يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى إخراج الفكر الصوفي بصفة عامة - وفكر «محيي الدين بن عربي» بصفة خاصة - من حظيرة الإسلام. وقد بلغ الحماس ضد التصوف بمحقق كتاب برهان الدين البقاعي «**تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**» إلى أن يضع له عنوانا من عنده يعلو على العنوان الأصلي للكتاب، هو «**مصرع التصوف**».[4] وقد ذهب باحث معاصر آخر إلى اتهام «ابن عربي» بالقصد إلى التخريب العقائدي بنشر أفكار الباطنية - كالحلول ووحدة الوجود - في أقطار الدولة الإسلامية.[5]

بسبب هذا التعارض في الفهم والتأويل بين التجربتين الدينيتين من جهة، وبسبب «العنف» المادي واللغوي الذي مارسته التجربة الدينية العادية -والفقهية بصفة خاصة- من جهة أخرى، كان على المتصوفة أن يُنْتِجوا لغتهم الخاصة بهم، والتي يمكن أن تحميهم من بعض هذا العنف. من هنا منشأ اهتمام المتصوفة باللغة؛ فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والإشارة؛ سواء في تفسيرهم للقرآن الكريم أو في

---

(4) تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1372هـ/ 1957م، المقدمة، ص: 1-16.

(5) انظر: عباس العزاوي: «محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية»، ضمن «**الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي**»، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1389هـ/ 1977، ص: 131 وما بعدها.

تعبيراتهم عن مواجدهم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم الروحية في أحوالهم ومقاماتهم.

## 1 ـ مؤلفات الشيخ، نظرة عامة:

إن نظرة على لغة بعض مؤلفات الشيخ، ونسق تأليفها يمكن أن تكشف لنا كثيرا من خصائص هذه اللغة. كان الشيخ قد بدأ بالفعل نشاطا تأليفيا مكثفا قبل رحيله النهائي للمشرق سنة 598-599 هجرية. ولا يسعنا أن نتعرض هنا لمؤلفات الشيخ التي تستعصي على الإحاطة؛ إذ كتب الشيخ بنفسه عام 632 أنه قد ألَّف نحوا من مائتين وتسعة وثمانين رسالة، بينما يذهب «عبد الرحمن جامي» صاحب «نفحات الأنس» أن له خمسمائة رسالة وكتاب. ويذكر «الشعراني» في «اليواقيت والجواهر» أن لابن عربي حوالي أربعمائة كتاب، في حين يذكر «بروكلمان» في «تاريخ الأدب العربي» أن لابن عربي مائتين وخمسين رسالة وكتابا مخطوطا ومطبوعا. وبالإضافة إلى ذلك يذكر صاحب «فوات الوفيات» أن تفسير ابن عربي للقرآن المعروف باسم «التفسير الكبير» يقع في خمسة وتسعين مجلداً.[6] يكفينا هنا في مجال تحليل طبيعة اللغة الصوفية أن نتعرض لبعض المؤلفات التي تطرح بشكل لافت مشكل اللغة، لا على مستوى التعبير فحسب، بل

(6) انظر ص: 5 من تصدير أبو العلا عفيفي لكتاب «فصوص الحكم». ويمكن لمن يريد معرفة المزيد عن مؤلفات الشيخ المطبوعة والتي ما تزال مخطوطة، هذا بالإضافة إلى معرفة ما كتب عن الشيخ وفكره وما ترجم من مؤلفاته إلى اللغات المختلفة أن يرجع إلى «دائرة المعارف الإسلامية الكبرى» الصادرة عن مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، طهران 1419/ 1998، المجلد الثالث، مادة «ابن عربي» ص: 496-541 من الطبعة العربية. كذلك يمكن الرجوع إلى مجلة «جمعية محيي الدين ابن عربي» Journal of Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society، الأعداد الثالث (1984) والرابع (1985) على وجه الخصوص.

على مستوى البناء والنسق التأليفي كذلك.

بدأ ابن عربي تأليفه بكتابة الرسائل القصيرة نسبيا، ثم بدأ في تصنيف الكتب الأطول بعد رحيله إلى المشرق؛ فبدأ تصنيف موسوعته «الفتوحات المكية» في مكة كما سنرى، ثم كان كتاب «فصوص الحكم» من آخر ما سطره من كتب قبل وفاته في دمشق. والشيخ حريص على أن يسجل تسجيلا دقيقا تاريخ تأليف كتبه في معظم السياقات التي يحيل إليها في كتب أخرى. نعلم مثلا أنه في سنة 588/ 1194 صنَّف كتاب **«مشاهد الأسرار القدسية»**، وذلك بعد العودة إلى إشبيلية من أول رحلة قام بها إلى تونس، أما كتاب **«روح القدس في محاسبة النفس»**[7] فقد صنفه سنة 590/ 1198 في تونس. وفي فاس كتب كتاب **«الإسرا إلى مقام الأسرا»** سنة 591/ 1199.[8] وكتاب **«مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم»**، الذي يتعامل فيه مع «قواعد أهل الطريق»، صنفه في المرية سنة 595.[9] وكان قد ذهب إليها بعد حضور جنازة ابن رشد في قرطبة.

يذكر ابن عربي هذا الكتاب الأخير في سياق الحديث عن طهارة الأعضاء الثمانية المكلفة من الإنسان، وهي العين والأذن واللسان واليد والبطن والفرج والرِّجل والقلب، من حيث الظاهر والباطن معا، وذلك في كتاب «الفتوحات المكية». يقول: «وقد بيناها بكمالها وما لها من الكرامات والأنوار والمنازل والأسرار في كتابنا المسمى مواقع النجوم. وما سُبقت في علمي في هذا الطريق إلى ترتيبه أصلا. وقيدته في أحد

(7) نشر أولا بتحقيق المستعرب الإسباني آسين بلا ثيوس، مدريد 1939، وبتحقيق «عزة حصرية» دمشق 1386/ 1970. ت

(8) دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367/ 1948، ضمن «رسائل ابن عربي» جزءان؟

(9) نُشر في القاهرة، 1384/ 1965.

عشر يوما من شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة. وهو يغني عن الأستاذ، بل الأستاذ محتاج إليه، فإن الأستاذ فيهم العالي والأعلى. وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ عليه، ليس وراءه مقام في هذه الشريعة التي تعبدنا بها. فمن حصل لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه؛ فإنه عظيم المنفعة. وما حملني على أني أعرِّف بمنزلته إلا أني رأيت الحق في النوم مرتين وهو يقول لي: «انصح عبادي»، وهذا من أكبر نصيحة نصحتك به والله الموفق وبيده الهداية».

وهنا نلمس أول ملمح من ملامح مؤلفات الشيخ: إنها ليست كتبا من تأليفه، بل هي رسائل طُلب منه أن يبلغها للناس. هكذا ليس كتاب «مواقع النجوم» إلا ثمرة من ثمار اللقاء مع «الحق» سبحانه في رؤيا تسلم فيها الكتاب ليبلغه للناس ناصحا. أهمية الكتاب تكمن هنا في مصدر إلهامه، من هنا علو قدر ما يتضمنه من نصائح وإرشادات فوق قدر أي أستاذ أو معلم.

وفي العام نفسه صنَّف ابن عربي كتاب **«التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»**[10]، وهو يذكره في كتاب «عنقاء مغرب» على الوجه التالي: «كنا قد ألفنا كتابا روحانيا، وإنشاء ربانيا، سميناه بالتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. تكلمنا فيه على أن الإنسان عالم صغير مسلوخ من العالم الكبير، فكل ما ظهر في الكون الأكبر فهو في العين الأصغر. ولم أتكلم في تلك الأوراق على مضاهاة الإنسان بالعالم إلى الإطلاق، ولكن على ما يقابله به من جهة الخلائق والتدبير، وبينت منه ما هو الكاتب والوزير والقاضي العادل والأمناء

---

(10) حققه الأستاذ نيبرج مع كتابي «عقلة المستوفز وإنشاء الدوائر»، ليدن 1339 هجرية.

والعاملون على الصدقات والسفر، والسبب الذي جعل الحرب بين العقل والهوى، ورتبت فيه مقابلة الأعداء ومتى يكون اللقاء ونصرته نصرا مؤزرا، وكونته أميرا مدبرا، وأنشأت الملك وأقمت ببعض عالمه الحياة وببعضهم الهلك. وكمل الغرض وآمن من في قلبه مرض».[11]

إذا كان كتاب التدبيرات قد ركز على مضاهاة الإنسان بالكون فقط - المقارنة بينهما باعتبار الإنسان كونا صغيرا، والكون إنسانا كبيرا - فإن كتاب **«عنقاء مُغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب»**، الذي كتبه المؤلف عام 595 وفي شهر ربيع الأول على وجه التحديد «شهر ميلاد النبي محمد عليه السلام» حسب كلام الشيخ نفسه،[12] مُخَصَّص للموازاة الأهم بين «الإنسان» والملأ الأعلى. الفارق بين الكتابين يكمن في أن كتاب «عنقاء مغرب» مخصص كلية لشرح الجانب الآخر الروحاني من المملكة الإنسانية، وهو الجانب المضمر في كتاب «التدبيرات الإلهية». يقول الشيخ: «وكنت نويت أن أجعل فيه (=يعني كتاب «التدبيرات الإلهية») ما أوضحه تارة وأخفيه، أين يكون من هذه النسخة الإنسانية والنشأة الروحانية مقام الإمام المهدي المنسوب إلى بيت النبي الماءَ والطينَ، وأين يكون منها ختم الأولياء وطابع الأصفياء، إذ الحاجة إلى معرفة هذين المقامين في الإنسان آكد من كل مضاهاة أكوان الحدثان... فجعلت هذا الكتاب (=يعني كتاب عنقاء مغرب) لمعرفة هذين المقامين.»[13]

وهذا الكتاب الأخير -شأنه شأن كل الكتب التي أنتجها الشيخ- ليس من تأليفه هو، بل هو مما أوحي إليه في مشاهده ورؤاه الصوفية.

---

(11) عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، القاهرة 1373/ 1954، ص: 5-6.
(12) السابق، ص: 15، 17.
(13) السابق، ص: 6.

يقول: «ولما دخل شهر ميلاد النبي محمد عليه السلام (شهر ربيع الأول من سنة 595) بعث إليَّ سبحانه رسول الإلهام - وهو الوحي الذي أبقاه علينا والخطاب الذي جَعَلَ منه إلينا -. . . يأمرني فيها بوضع هذا الكتاب المكنون والسر المصون المخزون.» الغريب في أمر هذا الكتاب هو اعتراض ابن عربي على العنوان المقترح للكتاب من جانب الرسول المُلهِم وهو - أي عنوان الكتاب - «الكشف والكتم في معرفة الخليفة والختم.» يقول ابن عربي إنه راجع الملك في هذا العنوان، فعاد «الملك» يقترح عنوانا آخر هو «سدرة المنتهى وسر الأنبياء في معرفة الخليفة الختم وختم الأولياء»، لكن ابن عربي مرة أخرى لا يستريح لهذا العنوان: «فلما كان يوم الجمعة والخطيب على أعواده يدعو قلوب أولياء الله وعباده إذ وجدت بردَ كفٍّ الجَذْب من حضرة القُرْب فتلقيت في الغفلة الكلمات، وتوفرت دواعي القلب لما يَرِد عليه من النَّسَمَات، فإذا الخطاب الأنفس من المقام الأقدس: هل تقنع أيها الخطيب المُعرِب والمُنْتقد المُعْجِب بعنقا مُغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب؟»[14]

وفي شرح المقصود ب«شمس المغرب» في العنوان يقول الشيخ: «فشمس المغرب ما طلع في عالم غيبك من أقوال العلوم وتجلى إلى قلبك من أسرار الخصوص والعموم». الفارق إذن بين هذا الكتاب وكتاب «التدبيرات الإلهية» أنه بينما يركز التدبيرات على مقارنة بنية الإنسان ببنية العالم، يركز «عنقاء مغرب» أساسا على العالم الباطني للإنسان، أي يركز على النسخة الصغرى micro-Cosmo فقط دون النسخة الكبرى macro-Cosmo.[15] وهكذا فإلى جانب الغموض

---

(14) السابق، ص: 17.

(15) السابق، ص: 17-18.

الذي يلف لغة الكتاب ويحيط به إحاطة تامة، بدءا من العنوان، فإن لمعات من الوضوح هنا وهناك تكشف قيام بنية الكتاب على جدلية الوضوح والغموض: «فأنا الآن أُبْدي وأُعَرِّض تارة وإياك أعني واسمعي يا جارة. وكيف أبوح بسر، وأبدي مكنون أمر، وأنا الموصي به غيري في غير موضع من نظمي ونثري! نبِّه على السر ولا تفشه؛ فالبوح بالسر له مقت على الذي يبديه». (16)

من الواضح أن العام 595 كان عام الإنتاج الوفير من المؤلفات، أو بالأحرى من الإلهامات الربانية، وذلك قبل انهمار سيول المعرفة على قلب الشيخ في مكة منذ عام 598. لكننا نعلم أنه قبل ذلك بدأ كتابة كتاب **إنشاء الدوائر** في تونس سنة 598. في مكة نظم الشيخ ديوان شعره المعروف باسم **ترجمان الأشواق**، عام 598، وهو الديوان الذي اضطر لتصنيف شرح له باسم **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق** سنة 610/ 1214 بسبب اعتراض بعض فقهاء حلب عليه في ذلك. (17)

وفي سنة 599 يكتب رسالة «**روح القدس في محاسبة النفس**» من مكة لصديقه في تونس «عبد العزيز المهدوي». وهي مكتوبة في قالب نثري مُوَقَّع، هو بالشعر أشبه، وفيه يناجي صديقه ويبثه بعض الهموم، فينتقد فيه سلوك بعض الصوفية الذين التقى بهم ممن تشغلهم هموم الدنيا أكثر من انشغالهم بعمق تجاربهم، كما يحدث صديقه عن مشايخه في أسبانيا، وكأنه بهذا الحديث يستعيد بالتذكر بعض ذكريات يخشى عليها من الفوات والانمحاء.

---

(16) السابق، ص: 19-20.

(17) تحقيق وتعليق: محمد عبد الرحمن الكردي ط القاهرة 1968، ص: 4-5.

### 2 ـ جدلية الغموض والوضوح، الفصوص والفتوحات:

إن أي مقارنة بين رسائل الشيخ وكتبه القصيرة -ومنها كتاب «فصوص الحكم»- وبين كتاب «الفتوحات المكية» من حيث الأسلوب تكشف عن تفاوت ملحوظ، فبينما تميز لغة «الفتوحات» بالسهولة والإطناب تتميز لغة «فصوص الحكم» بالتركيز والتكثيف الذي يقربها من حد «الغموض». يقرر ذلك أبو العلا عفيفي حين يشرح تجربته حين بدأ بحثه بقراءة كتاب «الفصوص» وكيف استعصى عليه فهم محتواه استعصاء تاما رغم الشروح التي استعان بها. لكن هذا الغموض زال حينما ترك «الفصوص» جانبا وقرأ كتب ابن عربي الأخرى ومنها «الفتوحات». فلما عاد لقراءة «الفصوص» انفتح ما كان مستغلقا عليه من لغته. والسبب الذي جعل «عفيفي» يبدأ قراءته بكتاب «الفصوص» أنه كان الكتاب الذي اعتمدت عليه الدراسات الاستشراقية المبكرة عن ابن عربي. فهو الذي اعتمد عليه الأستاذ نيكلسون في دراسته عن التصوف الإسلامي Studies in Islamic Mysticism «وهمَّ بترجمته إلى الإنجليزية، ولكنه عدل عن فكرته قائلا: هذا كتاب يتعذر فهمه في لغته مع كثرة الشروح عليه، فكيف به إذا ترجم إلى لغة أخرى؟» ويعتقد أبو العلا عفيفي «أن هذا السبب عينه هو علة إحجام جمهرة من فضلاء المستشرقين - غير نيكلسون - عن دراسة الفصوص والانتفاع به فيما كتبوه من بحوث قيمة عن ابن عربي، وهي غير قليلة. فالأستاذ لويس ماسينيون الذي جرؤ على معالجة كتاب الطواسين للحلاج وحل رموزها لا يكاد يذكر الفصوص أو يشير إليه في دراساته الواسعة القيمة في التصوف. وأسين بلاسيوس، وهو من أكثر المستشرقين دراسة لابن عربي، يقتصر على الفتوحات وغيره في كل ما يقول عنه؛ أما الفصوص فلا يدخل له في حساب. ونيبرغ، الذي كتب مقدمته البارعة في صدر نشرته لكتب ابن عربي الصغيرة، لا يكاد يذكره. وفون كريمر

الذي خطط معالم التصوف تخطيطا مفيدا وختم كتابه بفصل خاص عن ابن عربي، اعتمد فيما كتبه على الفتوحات وكُتُب الشَّعْراني وأغفل الفصوص».[18]

وعن تجربته هو يقول عفيفي: «قبلت دعوة الأستاذ نيكلسون (=لدراسة فكر ابن عربي موضوعا للدكتوراه بجامعة كمبردج سنة 1927) وأقبلت على قراءة كتب ابن عربي مبتدئاً بالفصوص فقرأته مع شرح القاشاني عليه عدة مرات، ولكن الله لم يفتح عليَّ بشيء! فالكتاب عربي مبين، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى، ولكن المعنى الإجمالي لكل جملة، ولكثير من الجمل، ألغاز وأحاج لا تزداد مع الشرح إلا تعقيدا وإمعانا في الغموض. وذهبت إلى الأستاذ أشكو حالي، وأذكِّره بأن هذه أول مرة استعصى عليَّ فهم كتاب باللغة العربية إلى هذا الحد. فنصحني بترك الفصوص والإقبال على كتب ابن عربي الأخرى، فقرأت منها نيفا وعشرين كتابا ما بين مطبوع ومخطوط، منها الفتوحات المكية. وهنا بدأت تنكشف لي معاني الشيخ ومراميه بعد ما أصبحت على إلف باصطلاحاته وأساليبه. فلما عدت إلى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأمهات تلك المعاني، ووضح

---

(18) التصدير، ص: 20-21. هذا الكلام كتبه أبو العلا عفيفي عام 1946، أما الآن فقد حظي كتاب «الفصوص» بترجمات جزئية وأخرى كاملة. انظر: Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, vol., iii, 1984, pp. 59، ولكن على الباحث أن يذكر أن ترجمة «الفصوص» ما زال أمرا صعبا، وهو ما يفسر كثرة الترجمات بالإنجليزية مثلا، الأمر الذي يعكس أن المترجمين والمهتمين بفكر ابن عربي عموما ما زالوا بعيدين عن الرضا عن ترجمة بعينها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم يكن ممكنا الانخراط في محاولات الترجمة إلا بعد أن كثرت الدراسات وتعددت المداخل والمناهج بعد الدراسات الأولى التي يشير إليها عفيفي، ومنها دون شك دراسته الرائدة The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabi, Cambridge University Press, 1939.

لأول مرة ما كان منه مستغلقا، وأصبح يسيرا عليَّ فهم ما ألفيته بالأمس عسيرا»[19].

والحقيقة أن كتاب «الفتوحات» يتضمن - في ما يتضمن من معرفة موسوعية تكاد تشمل كل فروع الثقافة الإسلامية - توضيحا لكثير من جوانب الغموض التي نلمسها في كتب ابن عربي المبكرة. لعلنا نشير هنا إلى أن الغموض الذي أشرنا إليه بخصوص كتاب «عنقاء مُغرب» يجد شرحا له في الباب 366 من الفتوحات، وعلى هذا الباب اعتمدنا في تحليلنا في الفصل الثالث لمفهوم «المهدي المنتظر». لكن الجدير بالالتفات أن يكتب ابن عربي «الفصوص» في لغة غامضة بعد أن شرح فلسفته كاملة في «الفتوحات» فهل لهذا علاقة بما نسميه هنا «جدلية الغموض والوضوح»؟ لنبدأ بتأمل بنية الكتابين:

يعد كتاب **«الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والمُلكية»** من أنضج كتابات الشيخ وأكثرها استيعابا لفلسفته بعد أن نضجت واستقرت مقولاتها في نسق موحد. وقد بدأ بتدوينه في أوائل إقامته بمكة سنة 598 وأتم النسخة الأولى منه بدمشق في سنة 629. أما النسخة الثانية والتي تشتمل على إضافات عديدة فقد أتمها قبل سنتين من وفاته - سنة 636 -، والمخطوطة الكاملة بخط ابن عربي نفسه توجد في متحف الأوقاف الإسلامية في اسطمبول في 37 مجلدا (الأرقام من 1845-1881)، وهي النسخة التي طبعت عدة طبعات، ثم بدأ «عثمان يحيى» محاولة نشر طبعة منقحة مصححة في 37 مجلدا، لم يصدر منها منذ سنة 1972 سوى 14 مجلدا، ورحل إلى جوار ربه - رحمه الله- قبل أن يتمها.

يتكون كتاب «الفتوحات المكية»، بالإضافة إلى «الافتتاحية»

---

(19) السابق، ص: 21.

و«الخطبة»، من ستة فصول يحتوي كل منها عددا من الأبواب:

الفصل الأول **«في المعارف»** ويضم الأبواب من 1 إلى 73،

أما الفصل الثاني فهو بعنوان **«في المقابِلات»** ويضم الأبواب من 74 إلى 188.

الفصل الثالث عنوانه **«الأحوال»** وأبوابه من 189 إلى 269،

والرابع **«في المنازل»** يضم الأبواب من 270 إلى 383،

والفصل الخامس عنوانه **«في المنازلات»** ويحتوي الأبواب من 384 إلى 461،

وينتهي الكتاب بالفصل السادس **«في المقامات»** ويضم الأبواب من 462 إلى 560.

وينتهي الكتاب بقول المؤلف: «انتهى بحمد الله بانتهاء الكتاب على أمكن ما يكون من الإيجاز والاختصار على يدي منشئه. وهو النسخة الثانية من الكتاب بخط يدي، وكان الفراغ من هذا الباب الذي هو خاتمة الكتاب بكرة يوم الأربعاء 24 من ربيع الأول سنة 363. وكتب منشئه بخطه محمد بن علي بن محمد ابن العربي الطائي الحاتمي وفقه الله: هذه النسخة 37 مجلدا، وفيها زيادات على النسخة الأولى التي وقفتها على ولدي محمد الكبير، الذي أمه فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحرمين وفقه الله وعلى عقبه وعلى المسلمين شرقا وغربا وبرا وبحرا».

أما كتاب **«فصوص الحكم»**، الذي كتبه في دمشق عام 627، فينفرد من بين كتب الشيخ بأنه أكمل صورة؛ لأنه -فيما يقول «أبو العلا عفيفي»- جمع فيه بين «قضايا العقل» وأحوال «الذوق والكشف» واستغلهما إلى أبعد مدى في تأييد مذهبه في «وحدة الوجود».[20] ولأن

---

(20) ص: 11 من التصدير.

الكتاب يمثل خلاصة مركزة لأمهات معاني وأفكار الشيخ فقد اشتدت الحاجة إلى شرح غوامضه وفك طلاسمه بالعودة إلى كتبه الأخرى. والكتاب يتكون من 27 فصلا، كل فصل منهم مخصص لكلمة نبوية - باسم الفص- تتناول الدلالات الرمزية الصوفية للأنبياء من حيث اندراجهم في مفهوم «الكلمة الإلهية الجامعة» ومن حيث تعبير كل منهم عن وجه أو أكثر من أوجه تلك الكلمة.

ورغم الأسباب الكثيرة التي يذكرها أبو العلا عفيفي لصعوبة أسلوب ابن عربي في كتاباته، فإنه لم يطرح تساؤلا ما عن سبب هذا التفاوت في الأسلوب بين «الغموض» و«الوضوح». فيما سبق لنا الاستشهاد به - خاصة من كتاب «عنقاء مغرب» - يفصح لنا ابن عربي عن أن أسلوبه يعتمد اعتمادا واضحا على توظيف جدلية «الغموض» و«الوضوح»، أو «الإظهار والكتمان» و «التعريض والتصريح» معا.

لكن لماذا الصعوبة في الصياغة، والغموض والتعريض؟ هل هو الضن بالمعرفة أن تصل إلى عقل من لا يقدرها حق قدرها؛ فيتخذها ذريعة للتشويش على إيمان صاحبها عند «العامة»؟ ومن هؤلاء الذين يخشى منهم المتصوفة عموما و«ابن عربي» على وجه الخصوص؟ هل هم «الفقهاء» كما يقرر كثير من الباحثين؟ هل هو الخوف على العامة من «المعرفة»؟ ولماذا الكتابة إذن إذا كان القصد «الإخفاء» لا «الكشف والبيان»؟ لا جدال في أن منشأ الصعوبة والغموض يجد تفسيره الأساسي في طبيعة التجربة الصوفية. أما «تعمد» الغموض فيمكن أن نتلمس تفسيره في العنف المادي الذي عانى منه المتصوفة الأوائل، هذا فضلا عن العنف المعنوي الذي ظل «الفقهاء» يمارسونه ضد الصوفية حتى عصر ابن عربي وبعده.

### 3 ـ مشكل التجربة أم مشكل اللغة، الخطاب الإلهي:

لأن التجربة الصوفية في جوهرها تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كله، وهذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذي هي جزء منه، فمن الطبيعي أن تمثل التجربة الصوفية تجربة موازية لتجربة «الوحي» النبوي. الفارق بين تجربة «النبي» وتجربة «الصوفي» أن التجربة الأولى تتضمن الإتيان بتشريع جديد، بينما يكون فهم الوحي النبوي بالاتصال بنفس المصدر هو مهمة «العارف» في التجربة الصوفية. هذا التشابه والتوازي بين التجربتين يؤسس تشابهها لغويا. فكلام الله الموحى به إلى الرسل والأنبياء يكشف ويصرح من ناحية، ويخفي ويومئ من ناحية أخرى. إنه يكشف ويصرح بما هو خطاب للناس كافة؛ وذلك بحكم تفاوت مستويات عقول الناس وأفهامهم. لكنه يومئ ويعرض بما هو خطاب قابل دائما لانفتاح المعنى في الزمان والمكان.

هذا التشابه بين التجربتين الصوفية والنبوية أفضى إلى تشابه الخطاب الصوفي من حيث بنية لغته التعبيرية بالخطاب القرآني. ويمثل التفسير الصوفي للقرآن الكريم مجال التقاء التجربتين: فمهمة التفسير «كشف المعنى» الخفي، الذي تمت صياغته في اللغة الإنسانية بكل ما تعانيه من قصور في التعبير عن المطلق والمتعالي. وإذا كان «الوحي» يجسد التقاء المطلق بالنسبي فقد كان ذلك الالتقاء ممكنا من خلال وسيط اللغة. في اللغة تنزل الإلهي للإنساني، من هنا كان الوحي «تنزيلا»، وكان على اللغة الإنسانية أن تحتمل ازدواج بنيتها الدلالية. يسعى الصوفي في مجال تفسير القرآن إلى شرح الغامض و«إظهار» الباطن، في حين يبدو في تعبيره عن تجربته الصوفية ساعيا إلى «الستر» و«الإخفاء» و«الغموض».

من أجل هذا يميز المتصوفة بين مصطلحي «الإشارة» و«العبارة»، حيث الإشارة مجرد إيحاء بالمعنى دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل «المعنى» أفقا منفتحا دائما. أما العبارة فهي تحديد للمعنى يجعله مغلقا ونهائيا، الأمر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهي الذي تتعدد مستويات الدلالة فيه تعددا لا نهائيا. هذا التمييز بين مصطلحي «الإشارة» و«العبارة»، يتأسس على التمييز الذي يؤكده المتصوفة بين «المعنى الظاهر» للخطاب الإلهي وبين دلالته «الباطنة»؛ إذ «الظاهر» هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الإنساني، في حين أن «الباطن» هو المستوى الأعمق، مستوى اللغة الإلهية، «المشار إليه» بطريقة لا تنكشف إلا لصاحب التجربة الصوفية. وإذا كان فهم الفقهاء -أهل الظاهر- للخطاب القرآني لا يتجاوز حدود الدلالة الوضعية للغة في بعدها الإنساني، فالعارفون وحدهم هم القادرون على النفاذ إلى ما يشير إليه الخطاب الإلهي من معان ودلالات إلهية عميقة (باطنة).

هكذا يطور المتصوفة مفهوم الكلام الإلهي عند «الأشاعرة»[21]،

---

(21) الأشاعرة هم أتباع «أبو الحسن الأشعري» (ت: 324/956)، كان معتزليا ثم اختلف مع أساتذته في بعض القضايا. القضية التي نشير إليها هنا -قضية طبيعة الكلام الإلهي- من القضايا الخلافية التي أثيرت في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي -الربع الأخير من القرن الأول الهجري- وذلك بتأثير الجدل المسيحي الإسلامي حول طبيعة السيد المسيح، وبالتالي حول طبيعة الكلمة الإلهية: هل كانت موجودة منذ الأزل مع الله، فهي «قديمة»، أم أن صفة الأزل و«القدم» تختص بالوجود الإلهي وحده، ومن ثم لا يمكن وصف «الكلمة» الإلهية بالقدم والأزلية؟ كان موقف المعتزلة واضحا، وهو القول بأن الكلمة الإلهية -القرآن في هذا السياق الإسلامي- محدثة مخلوقة ولا يمكن أن تكون أزلية قديمة. وكان موقف جمهرة العلماء هو الامتناع عن الخوض في الموضوع أو الإدلاء برأي فيه، لكنهم في الوقت نفسه لم يتقبلوا القول الذي قاله المعتزلة. سبب هذا الرأي شيئا =

الذين ميَّزوا في بنية الخطاب الإلهي بين «الكلام الأزليّ القديم» - أو «الكلام النفسي» - الذي هو صفة الذات الإلهية، وبين «التلاوة» الإنسانية، التي تتصف بالحدوث. يطور المتصوفة المفهوم المذكور؛ فيميزون بين البعد الإلهي للغة الخطاب الإلهي وبين بعدها الإنساني.[22] تتجلى اللغة الإلهية - عند المتصوفة - في الوجود كله؛ فهي ليست محصورة في إطار الخطاب القرآني. إنها تتجلى في الوجود كله؛ لأن الوجود كلمات الله المسطورة في «الآفاق»، والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف. وكما أن كلمات الله الوجودية لا يمكن حصرها ولا تنفد،[23] فكلمات القرآن المعدودة المحصاة في ذاتها تشير إلي معان ودلالات وجودية لا تنفد. وهكذا تكون تأويلات المتصوفة للقرآن نابعة من فهمهم لـ«الإشارات» المدلول عليها في العبارات،

---

= شبيها بمحاكم التفتيش حين قرر الخليفة العباسي «المأمون» فرض رأي المعتزلة بقوة الدولة على العلماء، فيما عرف باسم «محنة خلق القرآن»، وهي محنة استمرت بعد وفاته حوالي 18 عاما (218/ 833-237/ 852). كان موقف الأشاعرة من مشكلة طبيعة الكلام الإلهي - القرآن - التمييز بين الكلمة الإلهية المطلقة الموازية للعلم الإلهي، وبين ظهور الكلام الإلهي في اللغة مقروءا على لسان البشر. وهذا هو التمييز الذي طوره المتصوفة. عن المحنة يمكن مراجعة «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد السابع ص: 2 وما بعدها.

(22) ناقشنا بالتفصيل الخلاف بين «المعتزلة» و«الأشاعرة» حول قضية «اللغة» عموما، ولغة الخطاب الإلهي على وجه الخصوص، في الفصل الأول من دراستنا «الاتجاه العقلي في التفسير» بعنوان «المعرفة والدلالة اللغوية»، ص: 43-90.

(23) يعتمد المتصوفة عامة، وابن عربي بصفة خاصة، في صياغة هذا المفهوم للغة الإلهية الكونية - الوجود كلمات الله - على ما ورد في القرآن الكريم: قوله تعالى: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا» (سورة الكهف 18: 109)، وقوله تعالى: «ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله» (سورة لقمان 31: 27)

وذلك لقدرتهم على النفاذ من «ظاهر» اللغة الوضعية إلى «باطن» اللغة الإلهية في بنية الخطاب. أما الفقهاء فيعجزون عن ذلك، بسبب عكوفهم على مستوى التجربة الدينية العادية، واستغراقهم في مستوى الدلالة الوضعية للغة الإنسانية، «ظاهر» الخطاب الإلهي.

ومن المهم هنا تأكيد أن المتصوفة لا يتصورون انفصالا تاما أو تعارضا بين «الظاهر والباطن» -أو بين «العبارة والإشارة»- في بنية الخطاب، بل التعارض وهم من أوهام أهل الظاهر والفقهاء. والحقيقة عند المتصوفة أن اللغة الإنسانية في بعدها الدلالي العُرْفي ليست إلا صدى للغة الإلهية، أو «مظهرا» ومجلى من مجاليها. لقد كان من الضروري أن تتنزل لغة الوحي في «ظاهر» اللغة الإلهية؛ أي تتنزل بلغة البشر؛ لأن الوحي نزل هداية للناس كافة. هذا ما أقره «حيّ بن يقظان» بعد تجربته مع أهل جزيرة صديقه «أسال»، كما سنرى في الفصل الرابع، وهو نفس ما يقرره «محيي الدين بن عربي» في كتاب الفتوحات (2/ 86، 219-220، 3/ 530)[24]. لكن هذه اللغة الإنسانية في بعدها الوضعي العرفي تمثل مستوى المعنى الظاهر، وتشير في الوقت نفسه إلى الدلالة الإلهية الباطنة، وهذا ما يفسر لنا إصرار المتصوفة على تأكيد أهمية البعد «الظاهر» -بل جوهريته- للنفاذ إلى المستوى «الباطن». إن «الظاهر» هو «الرمز» الذي بدونه يستحيل النفاذ إلى المرموز؛ وعلى ذلك فهجوم الفقهاء على تأويلات المتصوفة ناتج عن جهل بنهجهم؛ إذ يتخيلون: «أنهم يرمون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية، وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفين» (1/ 645). ومعنى ذلك أن استخدام

---

(24) الإشارة في هذا الفصل بصفة خاصة وفي الفصل الذي يليه -الفصل الخامس- لكتاب الفتوحات المكية، سيكون لطبعة دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، واستخدام طبعات مختلفة لنفس الكتاب سببه كثرة الأسفار والانتقال، حيث لا تتوفر دائما نفس الطبعة من الكتاب.

مصطلح «الإشارة» في التفسير الصوفي للقرآن - كما في «**لطائف الإشارات**» للقشيري (أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن، ت: 465هـ/ 1072)- لا يقوم على افتراض تناقض بين «الظاهر» و«الباطن» كما يتوهم الفقهاء، بل يعني استخدام مصطلح دال على البنية الرمزية للقرآن، كما أنه مصطلح يسعى إلى تحاشي هجوم الفقهاء على المتصوفة إن استخدموا مصطلح «تفسير».

أما البعد الثاني، الخاص بمشكلة «التعبير» عن التجربة الصوفية، فقد أفضى إلى تأكيد أهمية «الغموض» لستر المعرفة عمن ليس أهلا لها. من هذه الزاوية يمكن النظر لهذا البعد بوصفه «محاكاة» للغة الوحي. إن الدلالة المزدوجة لبنية القرآن -دلالته على الوجود من حيث لغته الإلهية، وعلى الشريعة الظاهرة من حيث مواضعات اللغة الإنسانية وأعرافها- تكتسب وحدتها من خلال التجربة الصوفية، التي هي تجربة وجودية وعرفانية في الوقت نفسه. هي تجربة وجودية من حيث إن «معراج» الصوفي ليس إلا رحلة روحية يتخلص فيها تدريجيا من علائقه بعالم «الظواهر» نافذا إلى «باطنها» الروحي. وإذ يرهف «السمع» لأرواح الموجودات في معراجه يكتسب معارف تتزايد بدرجة رقيه في المعراج، ومع التزايد الكمي في المعرفة يحدث تحول كيفي في قدرته على السماع، حتى يصل إلى فك شفرة بعض أبعاد اللغة الإلهية (كلمات الله الكونية). في هذه الرحلة تنطبع في النفس -نفس الصوفي العارف- شفرة اللغة الوجودية، فيتمكن من النفاذ إلى الآفاق، فيرى «الآيات» في الآفاق كما يراها في نفسه. هذا هو المعنى الذي يفهمه المتصوفة من الآية القرآنية الكريمة «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (سورة فصلت 41/ 53).[25]

(25) انظر الشرح التفصيلي الذي يقدمه ابن عربي لرحلة الصوفي الوجودية، ولمراتب المقامات والأحوال في بعديها العرفاني والوجودي، في الفتوحات 2/ 139-375.

إذا كان منهج التفسير الإشاري نابعا من تصور ثنائي لبنية الدلالة في الخطاب الإلهي، فإن استخدام الإشارات في تعبير المتصوفة - وابن عربي خاصة - عن تجاربهم ينطلق من نفس التصور. والباعث في الحالتين واحد هو محاولة تحاشي التعرض للعنف المادي واللغوي اللذين كانا أخطر أسلحة الفقهاء - ومن ورائهم السلطة السياسية أحيانا - في اضطهاد التصوف. في هذا البُعْد يتخذ المتصوفة من مصطلح «الإشارة» دلالة على نهجهم في «ستر» معارفهم عمن ليسوا أهلا لها. ورغم ما يبدو من تعارض في توظيف المصطلح، مرة بمعنى «التفسير» والكشف وأخرى بمعنى «الستر» و«الإضمار،» فالحقيقة أن هذا التعارض شكلي خالص. فاللغة الإلهية ذاتها اتخذت منحى الستر في الخطاب القرآني، وهذا المستور هو الذي يحتاج للكشف عنه بفك شفرة «الإشارات». لكن التعبير عن هذا المستور الدلالي لو اتخذ منحى الوضوح التام لكان الصوفي يرتكب بذلك خطيئة عظمى؛ تلك هي خطيئة مخالفة الهدف من وراء الستر الإلهي. وبعبارة أخرى: إذا قام الصوفي بفك شفرة الخطاب الإلهي يكون قد قضى على «الحكمة» التي اقتضت هذه البنية الدلالية المزدوجة، وهي مناسبة الخطاب الإلهي للمستويات المختلفة من عقول البشر، بوصفه خطابا موجها للناس كافة.

ولما كان التعبير عن التجربة الصوفية هو في الحقيقة كشف لمعنى الوجود ومعنى «الخطاب» الإلهي معا كان استخدام نهج «الستر» بتوظيف الإشارات استخداما منطقيا في الحالتين. وبعبارة أخرى يصبح استخدام منهج «الستر» في لغة الصوفي المعبرة عن تجربته الكشفية تقليدا للنهج الإلهي في خطابه. ومن السهل أن يلاحظ القارئ لأي تفسير من تفاسير المتصوفة أن «الوضوح» ليس هدفا ولا غاية، بل الهدف والغاية حفز المتلقي على الدخول في المغامرة. يقول أبو حامد

الغزالي (ت: 505هـ/ 1111): المشهد هناك لمن يريد أن يراه. ويقول أيضا:

فكان ما كان مما لست أذكره
فظُنَّ خيرا ولا تسأل عن الخبر(26)

إن الضنَّ بالعلم على غير أهله لم يكن مسلك الصوفية وحدهم، فالفلاسفة أيضا حرّموا على العامة الاطلاع على كتب «البرهان» خشية أن تفسد عقائدهم. لكن لهذا الحرص على الستر عند المتصوفة بعدا آخر يتمثل في عجز اللغة «العادية» عن الوفاء بحق التعبير عن مواجد الصوفية ومعارفهم. «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، هكذا يقول «النِّفَّري» (محمد بن عبد الجبار بن الحسن، ت: 366هـ/ 977م)، وابن عربي يؤكد أن: «قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات».(27) ومع تعدد الأسباب الموجبة لتبني منهج الستر والإشارة، والاقتصار على اللغة الرمزية، يبقى سبب «الحماية» ضد اضطهاد الفقهاء والسلطة السياسية هو العلة المركزية. يقول الشيخ الأكبر:

«ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم الله أسراره في خلقه، وفهّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام. ولما كان الأمر في الوجود والواقع على

---

(26) انظر: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1966.

(27) انظر للنفري: كتاب المواقف، تحقيق: آرثر جفري، مطبعة دار الكتب المصرية، 1934، ص: 51. وانظر لابن عربي: تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تحقيق: طه عبد الباقي سرور، و«زكي عطية»، دار الفكر العربي، بيروت ط1 1380هـ/ 1961، ص: 116.

ما سبق به العلم القديم. . . عَدَلَ أصحابنا إلى الإشارات، كما عدلت مريم عليها السلام، من أجل أهل الإفك والإلحاد، إلى الإشارة. فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إشارات وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرا لمعانيه النافعة. وردَّ (=الله) ذلك كله إلى نفوسهم، مع تقريرهم إياه في العموم، وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان، الذين نزل الكتاب بلسانهم؛ فعمَّ به سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالى: {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" يعني الآيات المنزلة في الآفاق وفي أنفسهم؛ فكل آية لها وجهان: وجه يرونه في أنفسهم، ووجه يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في أنفسهم «إشارة» ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه؛ وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق. واقتدوا في ذلك بسنن الهدى؛ فإن الله كان قادرا على تنصيص (=التعبير عنه نصا؛ أي بلا حاجة إلى تفسير) ما تأوَّله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية، التي نزلت بلسان العامة، علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فَتَحَ لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم» (1/ 279).

هكذا يصبح منهج الستر باستخدام اللغة الإشارية منهجا اتباعيا للمنهج الإلهي، الذي استخدم لغة الستر والإشارة في خطابه. والباعث هنا كما هو الباعث في لغة الخطاب الإلهي هو التلاؤم مع مستويات العقول. ويبقى مع ذلك فارقان يجب التنبيه إليهما: الفارق الأول أن لنهج الستر عند المتصوفة هدفا وقائيا ضد هجوم علماء الرسوم وأهل الظاهر. الفارق الثاني أن نهج الستر عندهم يرتد إلى مأزق «ضيق اللغة»، وهو مأزق لا وجود له في الخطاب الإلهي، إذ لو شاء الله أن يعبِّر عن كل الحقائق بأسلوبٍ مفهومٍ لكلِ أحدٍ لَفَعَل، ولكنه شاء ألا

يفعل. مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته من جهة، وأنه من جهة أخرى لا يريد أن يصطدم بالعالم، الذي ليس على استعداد بعد لفهم الحقائق التي يعرفها هو. هذا المأزق الأخير، أو شبيه به، ينسبه المتصوفة إلى النبي (صلعم) وإلى الأفراد المعدودين من جيل الصحابة، الذين كتموا معارفهم عن العامة رحمة بهم:

«ولما كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة، وحُجِبوا عن ما له عند الله من عظيم النصبة، أخفيناه عنهم رحمة بهم، وجرينا على مذهبهم. فما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدر حمل عقولهم خوفا من نفورهم عنه وذهولهم؛ فيقعوا في تكذيب الخبر الصادق فتحل بهم لذلك العوايق. ثم جرى على هذا المهيع السلفُ الصالح من الصحابة، ونزلوا من مقام الهيبة إلى مقام المزاح والدعابة... وتستَّروا بالمعاملات في الظواهر، وتكتَّموا بما حصل لهم من العلم المصون في السرائر، وإن كانوا قد نبَّهوا رضوان الله عليهم على أمور ليست عند الجمهور، وخاطبوا بها من وراء الستور. قال أبو هريرة: «لو بَثَثْتُه لقُطِع مني هذا البلعوم»، وقال ابن عبَّاس: «لو فسَّرتُه لكنت فيكم الكافر المرجوم». لما رأوا أن حقائق الغيوب فوق مراتب بعض القلوب أخذوا الأمر من فوق معرفةَ مشاهَدَةٍ وذوق، ورثا نبوياً محفوظا، ومقاما علويا ملحوظا».[28]

ويُنسب مثل هذا النهج في الستر أيضا إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإلى كل من أئمة الشيعة «جعفر الصادق» و «علي زين العابدين».

«وكما قال علي رضي الله عنه، حين علَّم النَّقَلَةَ: «إن هاهنا – وضرب على صدره بيده – لعلوما جمَّة، لو وجَدَتْ لها حَمَلَة»، وكما

---

(28) عنقاء مُغْرِب في خَتم الأولياء وشمس المغرب، سبق ذكره، ص: 20-21.

قال ابنه الذكي الحَبْر السني:

يـا رُبَّ جـوهـر عـلـم لـو أبـوح بـه
لـقـيـل لـي أنـت مـمـن يـعـبـد الـوثـنـا
ولاسـتـحـل رجـال مـسـلـمـون دمـي
يـرون أقـبـح مـا يـأتـونـه حـسـنـا»[29]

## 4 ـ البنية القرآنية ومؤلفات الشيخ:

لعل من أهم الأبعاد الجديرة بالالتفات في أسلوب ابن عربي بُعْدا كنت قد تنبهت إليه بعد عشر سنوات من إنجاز دراستي الأولى عنه في سنة 1981. كنْت بصدد المشاركة في ندوة في «إشبيلية» بإسبانيا بعنوان «الأندلس ملتقى ثلاثة عوالم» سنة 1992، واخترت أن تكون مساهمتي في الندوة بحثا عن دور الأندلس في تشكيل الصيغة الفكرية لفلسفة «ابن عربي» الصوفية. وفي أثناء إعدادي لهذا البحث تنبهت إلى سيطرة البنية «القرآنية» - كنموذج ونمط سردي متميز - على بنية كتاب «الفتوحات المكية». لا اقصد بهذا مجرد الحضور الطاغي للاستشهادات القرآنية المباشرة، أو غير المباشرة، وهي أكثر من أن تحصى. بل أعني ما هو أكثر من الحضور. أعني تَعَمُّد «ابن عربي» الانتقال من موضوع إلى موضوع آخر تقليدا للبنية القرآنية التي يتحرر فيها السرد من وحدة الموضوع تحررا تاما.

ومن المعروف أن الترتيب الآني للقرآن في المصحف لا يتماثل مع ترتيب نزول الوحي بـ«الآيات» و«السور» على النبي عليه السلام. ولا نزال لا ندري على وجه اليقين حتى الآن لماذا اتخذ الترتيب النهائي -الحالي- شكلا مخالفا لترتيب النزول، وإن كنا نعلم أن

---

(29) تنزل الأملاك، سبق ذكره، ص: 36. وانظر أيضا: الفتوحات 1/ 199-200.

الترتيب الحالي للقرآن جعل الموضوعات مفرقة. فإذا احتاج باحث لدراسة موضوع بعينه في القرآن فإن عليه أن يجمع الآيات التي تتناول هذا الموضوع من مختلف سور القرآن، ثم يضمها إلى بعضها البعض، قبل أن يجري عليها التحليل والفحص. وقد كان من أهم آثار هذا الاختلاف بين «ترتيب النزول» و«ترتيب التلاوة» أن أصبح هناك نمطان من «التفسير»: نمط يتتبع السور والآيات حسب ترتيب المصحف، وهذا هو النمط السائد، والنمط الثاني من التفسير هو ما أصبح معروفا باسم «التفسير الموضوعي» وهو الذي يجمع من الآيات ما يتصل بموضوع بعينه ويضمها إلى بعضها البعض كما سبق القول.

ولأن «ابن عربي» يصر على أن كتبه ومؤلفاته ليست من نمط الكتابات والتآليف العادية، بل هي إلهامات ورؤى تلقاها من الله وأمر بإبلاغها للناس، فمن الطبيعي ألا تخضع في ترتيب فصولها وأبوابها لقواعد التأليف المعتادة. إنها في الحقيقة تتبع نهج الترتيب القرآني. بعبارة أخرى يصر «الشيخ الأكبر» على أن يقنع قارئه بأنه ليس مسؤولا عن هذا الترتيب للكتاب؛ لأنه ببساطة لم يؤلفه من فكره الخاص. إن اسم الكتاب «الفتوحات المكية» يشير فقط إلى «المكان» الذي تنزَّلت فيه على الشيخ ملائكة «الإلهام» بالأفكار التي ليس له فيها إلا فضل صياغتها، أي إعطائها الغطاء اللغوي. يقول عن كتاب «الفتوحات» في المقدمة:

«الأغلب فيما أودعته هذه الرسالة ما فتح الله به عليّ عند طوافي بيته المكرم، أو قعودي مراقبا له بحرمه المُشرّف المُعظّم، وجعلتها أبوابا شريفة، وأودعتها معاني لطيفة». ويذكر في المجلد الثاني أن كتابه لا يخضع في ترتيب فصوله وأبوابه لما ينبغي أن تكون عليه الكتب من ترتيب منطقي وانتظام فكري يبدأ بالمقدمات وينتهي بالنتائج، ويعلل ذلك بأمرين: الأمر الأول أن الترتيب والتبويب ليس من صنعه هو؛

فهو مجرد «متلق» لما يتجلى على قلبه من معارف. الأمر الثاني أن ترتيب كتابه يمكن أن يقارن بترتيب سور القرآن الكريم وآياته، وهو ترتيب له منطقه الخاص. وفي هذين الاعتبارين الأول والثاني يكاد الشيخ الأكبر أن يقول إن مؤلفاته تخضع في بنائها وأسلوبها السردي لنفس القوانين التي تنبني عليها الكتب المقدسة عامة والقرآن الكريم بصفة خاصة.

يقول الشيخ عن ترتيب كتاب الفتوحات في المجلد الثاني وهو بصدد الحديث عن «علم الأصول» أو «أصول الأحكام» أن حق هذا الموضوع أن يوضع في الباب السادس والستين من المجلد الأول «في معرفة سر الشريعة ظاهرا وباطنا وأي اسم إلهي أوجدها»، لأنه يتصل به، «لكن» - يستدرك الشيخ - «هكذا وقع فإنا ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار. ولو كان عن نظر فكري لم يكن هذا موضعه في ترتيب الحكمة، فأشبه آية قوله تعالى: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى» بين آيات طلاق ونكاح وعدة ووفاة تتقدمها وتتأخر عليها. فيعطي الظاهر أن ذلك ليس موضعها، وقد جعل الله ذلك موضعها لعلمه بما ينبغي في الأشياء، فإن الحكيم من يعمل ما ينبغي لما ينبغي وإن جهلنا نحن صورة ما ينبغي في ذلك. فالله رتب على يدنا هذا الترتيب فتركناه ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا فالله يُملي على القلوب بالإلهام جميع ما يسطره العالم في الوجود؛ فإن العالم كتاب مسطور إلهي» (2/ 181).

إن ابن عربي ينظر إلى كتبه بوصفها تنزيلا إلهيا لا يخضع ترتيبها لعقل الكاتب ولا لنظر المؤلف، بل يتبع نظام ترتيبها نسق الكلام الإلهي المنزل. والمثال الواضح لذلك هو مثال الآية التي تأمر المسلمين بالمحافظة على الصلوات وتخص بالذكر «الصلاة الوسطى»، والسياق الذي وردت فيه في القرآن هو سياق الزواج والطلاق وموقف

الزوجة في حالة وفاة الزوج الخ. إن الله الحكيم يعلم مواضع الكلم، وعلمنا لا يرقى إلى إدراك حكمة هذا الترتيب. ولأن مؤلفات ابن عربي ليست من وضعه فهي تخضع في ترتيبها لحكمة الواضع الذي أنزلها على قلبه. ليس هذا فحسب، فكل كلام مسطور في العالم ليس في الحقيقة إلا وضعا إلهيا، وإن كان لا يعلم ذلك إلا العلماء. أليس الكون كله من أعلاه إلى أدناه هو كلام الله المسطور في الوجود، كما أن «القرآن» الكريم هو كلامه المسطور في المصحف.

الأمر نفسه ينطبق على كتابه «فصوص الحكم»، فالكتاب ليس من تأليفه، بل تلقاه من يدي النبي - محمد صلى الله عليه وسلم - في رؤيا. يقول الشيخ في مفتتح «الفصوص»: «فإني رأيت رسول الله في مبشرة أريتها في العشر الأواخر من «محرَّم» سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب فقال لي «هذا كتاب فصوص الحكم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أُمِرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان. . . . . . فما أُلقي إلا ما يُلقى إليَّ، ولا أُنزِّل في هذا المسطور إلا ما يُنَزِّلُ به عليَّ. ولست بنبي ولا رسول، ولكني وارث لآخرتي حارث».[30] وفي نهاية الفص الأول يعود الشيخ ليؤكد للقارئ أنه لم يتجاوز ما سرده في الكتاب الحدود التي حدَّها له الرسول عليه السلام في الرؤيا، وهو يعني بذلك أن ما يعرفه - أو ما عرفه - كشفا غير مسموح له التصريح به كله. ومعنى ذلك أن الكتاب مسطور في الحدود التي سمحت بها الحضرة النبوية الشريفة. في تمييز واضح بين ما يرويه عن

---

(30) فصوص الحكم، ص: 47-48.

«الرسول» -وهو الكتاب كله- وبين ما يقوله هو بلسانه الشخصي. يقول: «ولما أطلعني الله سبحانه وتعالى في سرِّي على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر -يعني آدم الإنسان الكامل المعبِّر عن «الحكمة الإلهية» موضوع الفصّ- جعلت في هذا الكتاب ما حدَّ لي لا ما وقفت عليه، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن. فمما شهدته ما نودعه في هذا الكتاب كما حدَّ له رسول الله صلى الله عليه وسلم».[31]

هذا التمييز بين «المعروف» بالكشف والإلهام وبين «المسموح» بالبوح به فقط تمييز هام في الفكر الصوفي منذ تَعَرَّضَ الصوفية للمحاكمات والقتل بسبب بوحهم بالأسرار الإلهية التي لا تطيقها ولا تتحملها لا عقول العامة فقط، بل لا تطيقها بالأساس المؤسسات الدينية الرسمية. من هنا ليس مستغربا أن يفتتح ابن عربي فتوحاته -بعد «الخطبة» التي سنناقش مغزاها ودلالتها في فقرة مستقلة- بأن يورد أقوالا مثل ما ينسب إلى الصحابي «أبي هريرة» الذي قال: «حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين من علم، أما أحدهما فقد بثثته فيكم وأما الآخر فلو بثثته لقُطِع مني هذا الحلقوم». وهذا القول يحرص ابن عربي على ذكر أسماء شيوخ الصوفية الذين تداولوه ورووه بعضهم عن بعض، كما يؤكد وروده في «البخاري-كتاب العلم» عن الصحابي «أبي ذر الغفاري» (1/ 34). وكذلك يورد ما يروى عن «ابن عباس» حين سئل عن تفسير قول الله في القرآن: «الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزَّل الأمر بينهن» لو ذكرت تفسيره لرجمتموني، أو لقلتم إني كافر. وهو يستند إلى استشهاد «أبو حامد الغزالي» في كتاباته الصوفية بمثل تلك المرويات. وبالمثل يورد الشعر

---

(31) السابق، ص: 56.

الذي سبق أن ذكرناه، والذي يُنسب إلى «الرِّضى» حفيد «علي بن أبي طالب»:

يـا رُبّ جـوهـر عـلـم لـو أبـوح بـه
لـقيـل لـي أنـت ممـن يـعـبـد الـوثـنـا
ولا اسـتـحـلّ رجـال مـسـلـمـون دمـي
يـرون أقـبـح مـا يـأتـونـه حـسـنـا

هذا بالإضافة إلى شاهد قرآني شديد الأهمية عند الصوفية: قصة «موسى» النبي مع «العبد الصالح» الذي أوتي علما من عند الله لم يؤته «موسى»، وهي القصة التي وردت في سورة «الكهف» وسنحللها في الفصل التالي.

لكن علاقة الشيخ بالقرآن لا يمكن اختصارها في أسلوب ترتيب كتبه أو في لغة عرضها، فضلا عن مستويات «التصريح» و«الإخفاء» التي تتماثل وتتوازى مع ثنائية «المحكم والمتشابه» في القرآن الكريم، بكل ما تمثله من دلالات «الوضوح والغموض» أو «الإثبات والنفي» الخ. إن تجربة الشيخ الروحية في عمقها تجربة قرآنية؛ فأول رؤيا يمكن اعتبارها بداية «التحول» في حياته «كانت - كما حللنا في الفصل الأول - تجسد «سورة ياسين» له في إغماءة مرضية في صورة رجل قوي البنية جميل الطلعة طيب الرائحة يدفع عنه مخلوقات قبيحة شائهة تريد إيذاءه. فلما أفاق من إغماءة المرض وجد أباه يرتل سورة ياسين». (4/ 252). وهذه السورة يقول عنها في كتاب ألفه سنة 595 إنها «قلب كتاب الله».[32]

(32) عنقاء مغرب: ص 13.

وفي مقدمة كتاب الفتوحات لا نعجب إن كان الشيخ الأكبر يقول عن نفسه أنه هو «القرآن» وهو «السبع المثاني»:

أنــا الـقـرآن والـسـبـع الـمـثـانـي
وروح الـــروح لا روح الأوانـــي
فـؤادي عـنـد مـعـلـومـي مـقـيـم
يـنـاجـيـه وعـنـدكـمـو لـسـانـي
فـلا تـنـظـر بـطـرفـك نـحـو جـسـمـي
وعُـدّ عـن الـتـنـعُّـم بـالـمـغـانـي
وغـص فـي بـحـر ذات الـذات تـبـصـر
عـجـائـب مـا تـبـدّت لـلـعـيـان
وأسـرار تـراءت مـبـهـمـات
مـسـتَّـرَةً بـأرواح الـمـعـانـي[33]

---

(33) الفتوحات، 1/9، وقد أشرنا في نهاية الفصل الأول إلى بعض نماذج من التجارب القرآنية ودورها في وصول الشيخ إلى المستوى الذي وصل إليه من الولاية، ختم الولاية المحمدية. وهنا نضيف بعض النماذج الإضافية: ففي سنة 586/1225 مثلا يقول إنه قرأ الآية القرآنية «قل إن كان آباؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين» (سورة التوبة 9/24)، كان ذلك «يوم جمعة بعد الصلاة في المقابر بإشبيلية سنة 586 فبقيت فيها سكران ما لي تلاوة في صلاة ولا يقظة ولا نوم إلا بها ثلاث سنين متوالية، أجد لها حلاوة ولذة لا يقدر قدرها. وهي من الأذكار المفرقة بين الله وبين الخلق تفريق تمييز، فهو تفريق في جمع وفرقان في قرآن؛ فيجمع بهذا الذكر الفرقان والقرآن. فكل من له عليك ولادة من أي نوع، وفي أي صورة كان من ظاهر وباطن، وسم إلهي وكياني، فهو أبوك. وكل من لك عليه ولادة من أي نوع كان، وفي أية صورة كان، من ظاهر وباطن، واسم إلهي وكياني، فهذا ابنك. فقد يكون ابنك في هذا الذكر عين =

## 5 ـ الغموض المتعمّد:

يبدو في خطاب «ابن عربي» أحيانا أن الصعوبة في التعبير منشؤها «غموض» الأفكار فلا تتسع لها مواضعات اللغة المتداولة. ولكن يبدو أحيانا أخرى أنه يتعمد «الغموض». وفي كتابه الموسوعي «الفتوحات المكية» يستهل خطابه بتأكيد هذه النقطة؛ إذ يبدأ الكتاب بتقرير عقيدة العامة من المسلمين، ثم يتلوها بعقيدة «خواص أهل الله»، ثم يحدثنا عن اضطراره لبعثرة عقيدة «خلاصة الخاصة» في ثنايا الكتاب، بحيث يصعب العثور عليها بشكل منتظم:

«فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام، أهل التقليد وأهل النظر ملخصة مختصرة... ثم أتلوها بعقيدة خواص أهل الله من أهل الطريق المحققين أهل الكشف والوجود... وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها

= أبيك، فيكون له عليك ولادة، ولك عليه ولادة، وهو المقام الذي أشار إليه الحلاج بقوله:

ولـــدت أمـــي أبـــاهـــا     إن ذا مـــن عـــجـــبـــاتـــي»

(الفتوحات 4/ 171)

وعن المنزلة التي يمكن استنباطها بطريق الكشف والإلهام من «الذكر» المتضمن في الآية القرآنية: «إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون» (الأنعام 6/36): يقول: «اعلم أيدنا الله وإياك بروح منه أن هذا الذكر لما وفقنا الله تعالى لاستعماله بإشبيلية من بلاد الأندلس سنة 586 بقينا فيه ثلاثة أيام فرأينا بركة في تلك الأيام. وكنا به ثلاثة: أنا وعبد الله النزهوني قاضي شرف، وكان عبدا صالحا ضابطا فقيها وشخصا ثالثا من أهل البلد، فجعل علةَ الإجابةِ السماعَ، لا من قال إنه سمع وهو لم يسمع، كما قال تعالى ينهانا أن نكون مثل هؤلاء فقال: «ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون» (الأنفال 8/ 21). فالسمع في هذا الذكر هو عين العقل لما أدركته الأذن بسمعها من الذي جاء به المترجم عن الله تعالى وهو الرسول صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى» (الفتوحات 4/ 178).

مُبَددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف قدرها ويميزها من غيرها؛ فإنه العلم الحق والقول الصدق. وليس وراءها مرمى، ويستوي فيها الأعمى والبصير، تُلْحِق الأباعد بالأداني وتَلْحِم الأسافل بالأعالي» (1/ 38، 41). وهذا يجعلنا نتفق تماما مع «عفيفي» حين يقارن بين بنية خطاب «ابن عربي» وبين «فنان ألّف لحنا موسيقيا عظيما، ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فمزَّقه ويعثر نغماته بين نغمات ألحان أخرى. فاللحن الموسيقي العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبد مؤونة استخلاصه وجمعه من جديد»[34].

صحيح أن «ابن عربي» يبعثر فلسفته عامدا متعمدا في ثنايا كتبه، حتى أن محاولة تقديم عرض متناسق لأفكار الشيخ تضطر الباحث إلى الدوران حول نفسه مع أطروحات «ابن عربي» عدة مرات قبل أن يستطيع حسم «نقطة البداية» لعرضه. وأيا كانت «نقطة البداية» التي يبدأ منها الباحث - أي باحث - عرضه لفكر الشيخ، فإن النقطة الأولى تحيله إلى نقطة تليها؛ فالتي تليها، ثم التي تليها، وهكذا حتى يجد الباحث نفسه في النهاية عائدا لنقطة البداية بعد أن يتم دورة كاملة في استعراض فكر الشيخ. يمكن القول إن الباحث يستطيع دائما أن يعثر بسهولة على نقطة بداية، وليس من السهل بأي شكل الوصول إلى نقطة «النهاية»، بل الأمر من أصعب الصعوبات. إن فكر «ابن عربي» صيرورة تبدأ ولا تنتهي؛ فمثله في بنائه الدائري اللانهائي مثل التجليات الإلهية التي لا أول لها ولا آخر، لا بداية لها ولا نهاية.

لكن إذا كان «الغموض» حالة محايثة للتجربة ذاتها فلماذا إصرار

---

(34) فصوص الحكم، التصدير، ص: 11.

ابن عربي على «السرد» رغم الصعوبة التي لا يكف عن الشكوى منها؟ لا شك أن الإجابة يمكن أن نجدها فيما سبق أن حاولنا شرحه لجدلية الغموض والوضوح، بأبعادها المركبة إن في بنية الوجود أو في بنية التجربة أو في بنية اللغة.

حين يقرر الشيخ في مفتتح الفتوحات من أن عقيدته هي بذاتها عقيدة أهل السنة من الأشاعرة، ويُشهِد القارئ على ذلك. ثمّ يقرر، من ناحية أخرى، أن هذه العقيدة هي عقيدة العوام، التي تختلف عن عقيدة الخاصة، والتي تختلف بدورها عن عقيدة «خاصة الخاصة» من أهل التحقيق. فكأن ابن عربي يحاول لا أن يميز بين عقائد ثلاث متغايرة بقدر ما يحاول التمييز والفصل بين مستويات من الفهم والإدراك لنفس الأصول العقيدية. ولا يتركنا الشيخ بعد هذه المقدمة دون أن يتلوها بخطبة تشبه «فاتحة الكتاب»، القرآن الكريم، من حيث تضمنها بطريق التركيز والاختصار لمجمل ما هو مفصل في القرآن كله. وهي تستحق من هذه الزاوية تحليلا خاصا؛ لأنها تمثل عصارة الكتاب في أسلوب سردي لرؤيا رآها الشيخ.

تتضمن الخطبة من حيث بنيتها السردية ومحتواها الفكري ثلاثة جوانب على الأقل على درجة عالية من الأهمية بالنسبة لخطاب الشيخ الأكبر ونسقه الفكري الروحي الفلسفي: الجانب الأول أنها تقدم تلخيصا وافيا لأهم المحاور الكبرى في فلسفته، وهي بذلك أشبه بفاتحة الكتاب في القرآن الكريم (سورة الفاتحة، وهي السورة رقم واحد بحسب ترتيب المصحف)، التي تتضمن في نظر الصوفية إشارات واضحة للمضمون الكلي لموضوعات القرآن. إنها بحسب ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي (1058-1111) تتضمن بطريق الإشارة «التوحيد، توحيد الذات الإلهية والصفات والأفعال الإلهية، ثم الثواب والعقاب، والقصص إلي جانب «الأحكام»، وهذه هي الموضوعات المفصّلة في

القرآن كله». [35] من هنا يطلق العلماء عليها اسم «السبع المثاني»؛ بسبب احتوائها على سبع آيات، وهي بذلك توازي القرآن كله. إذا كانت بنية القرآن تعتمد على «مقدمة» أو «فاتحة» تشير بطريقة ضمنية إلى مضمون القرآن كله؛ فابن عربي، محاولا أن يقلد النسق القرآني في تآليفه، يُضَمِّن خطبةَ كتابه ومقدمتَه مجملَ أفكاره التي سيفصِّلها في فصول الكتاب وأبوابه.

الجانب الثاني أن الخطبة من حيث بنيتها السردية «رؤيا»، وأهمية ذلك أن «الرؤى» تمثل في الخطاب الصوفي عامة، وفي خطاب الشيخ الأكبر بصفة خاصة، أداة هامة من أدوات التعبير ووسائله؛ لأنها أداة قادرة على «تشخيص» الرمزي، و«تجسيد» المجرد. إنها قادرة على أن تقول ما لا يمكن قوله بلغة السرد الواقعي العادي. وليس الأمر عند «ابن عربي» بصفة خاصة مجرد تفضيل أسلوب سردي على آخر، بل إن «الرؤيا» هي الأداة الوحيدة الممكنة للجمع بين الحقائق، بوصفها أداة «التخييل» الذي تقوم عليه بنية الوجود من أعلاه إلى أدناه. وإذا كانت «الحيرة» هي الصفة المعرفية التي تعكس «الحقيقة» - حقيقة العالم الذي يمكن أن ننظر إليه فنراه «خلقا»، ويمكن أن نراه في الوقت نفسه «حقا»، أو بعبارة أخرى، نراه إلها وإنسانا في الوقت نفسه، ومكلِّفا (اسم فاعل) ومكلَّفا (اسم مفعول) في آن واحد - فلغة «الرؤيا» والحلم هي اللغة الوحيدة الممكنة للتعبير. وكما أن «الوجود» في حقيقته «رؤيا» تحتاج للتأويل، فرؤى «ابن العربي» يمكن أن تمثل لقارئه مدخلا لفهم عالمه ولتحليل خطابه.

يقدم «ابن عربي» في خطبة الكتاب مفهومه للوجود - وللحيرة المعرفية في إدراك حقيقته - على النحو التالي:

---

(35) انظر: جواهر القرآن: القاهرة، بدون تاريخ، ص: 39-42.

الـــرب حـــق والـــعـــبـــد حـــق
يــا لــيــت شــعــري مــن الــمُــكَــلَّــف
إن قـــلـــت عـــبـــدٌ فـــذاك مـــيـــتٌ
أو قـــلـــت ربٌ أنَّـــى يُـــكَـــلَّـــف

(ف: 1 / 2)

فليس إلا أشباح خالية على عروشها خاوية. وفي ترجيع الصدى سرٌ ما أشرنا إليه لمن اهتدى.

(ف: 1 / 3)

الأمر الثالث الذي تمثله أهمية «الخطبة» أنها تلخص الكتاب كله بلغتها الرمزية ذات البعدين: الكاشفة والمُلْغِزة في الوقت نفسه. إنها تلخيص للخطوط العامة والأعمدة الأساسية التي تجد شرحها وتفصيلها داخل الكتاب بأبوابه الخمسمائة وستين، وفصوله الستة، ومجلداته الأربع المطبوعة. وهي، من حيث البعد الكاشف للغتها الرمزية، تمثل حافزا ذهنيا للقارئ المهتم ليستعد للقيام برحلته -رحلة القراءة- بين ضفاف الكتاب. لكنها بالنسبة للقارئ غير المؤهل للسياحة الفكرية تمثل، من حيث البعد الآخر الملغز للغتها الرمزية، «عائقا» مثبطا وسدا مانعا.(*)

---

(*) وقد سبق أن ذكرت أنني في بداية تعاملي مع ابن عربي من خلال كتاب «الفتوحات» -وكان ذلك عام 1977- توقفت طويلا أمام «لغز» الخطبة، وظللت عاما كاملا لا أكاد أتخطى الصفحات الثلاثين الأولى من المجلد الأول. في كل مرة كنت أبدأ القراءة وأتوقف عند الصفحة الثالثة والثلاثين، ثم كنت حين أعاود القراءة في اليوم الثاني أعود دائما للخطبة مجددا، وأتوقف دائما عند الصفحة نفسها. كان سحر «الخطبة» يجذبني للعودة إليها محاولا فك طلاسمها الرمزية، دون أن أدرك آنذاك أنها شفرة لا يمكن حلها إلا بالسياحة الكاملة. هكذا كانت الخطبة بالنسبة لي حافزاً لإثارة الاهتمام كما كانت لفترة ما عائقا يثبط همتي عن =

إنه أسلوب في التأليف - أو لنقل أسلوب في التدوين - لا بديل له عند «الصوفية» بصفة عامة، وعند «ابن عربي» على وجه الخصوص. فكتاب «الفتوحات» ليس تأليفا، هكذا يؤكد الشيخ كما سبقت الإشارة، بل هو فتوحات وإلهامات ورؤى قلبية. إنها تنزيلات إلهية، وتعبير عن اللقاء بين السماوي والأرضي، أو بين المقدس والدنيوي -أو لنقل بلغة ابن عربي بين «الحق» و«الخلق» - في حضرة «الخيال»، الذي تنتمي إليه «الخطبة» ببنيتها السردية الرمزية الكاشفة والملغزة في الوقت نفسه. ثم إن هذه الفتوحات القلبية والإلهامات الإلهية تنتمي مكانيا إلى الحرم المقدس في أم القرى «مكة»، حيث «الكعبة»، أول بيت وُضِع للناس على ظهر الأرض للعبادة، البيت الذي رفع «إبراهيم» و«إسماعيل» قواعده بعد أن أوشكت على الاندثار، وهو البيت الذي أُمِر «إبراهيم» أن يؤذن للناس بالحج ليعمروا حوله، وذلك استعدادا لهبوط الوحي على «محمد»، وهو نفس الوحي الذي تنزَّل بالفتوحات على قلب «محمد بن العربي» في نفس المكان، وأثناء طوافه حول البيت.

في العالم السردي للخطبة إيحاء بكل تلك المعاني والدلالات. إنها تبدأ بتسبيح الله وتمجيده، ثم تُثَنِّي بالصلاة على النبي محمد مبرزة الصفات والخصائص التالية في شخصيته:

### والصلاة والسلام على «سرّ العالم ونكتته»[36]

وهي عبارة تُلخِّص باختصار شديد التمييز الذي يحرص الشيخ على إبرازه بوصفه أحد المكونات الأساسية لفلسفته من الجانبين

= مواصلة القراءة. إنها في النهاية أسلوب لاختبار استعدادات ومؤهلات القارئ واكتشاف لإمكانياته.

(36) للتمييز بين كلام ابن عربي وتحليلنا قمنا بتشديد نص ابن عربي الذي اجتزأناه من الخطبة.

الوجودي والمعرفي (أنطلوجياً وإبستمولوجياً Ontological and Epistemological) على السواء. فمن الوجهة الوجودية تعد **«الحقيقة المحمدية»** أو بالأحرى **«الكلمة المحمدية»** هي «سر» إيجاد العالم. في هذا التصور يعتمد ابن عربي على حديث منسوب إلى النبي «محمد» يقول فيه «كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين» أي قبل أن يكتمل خلق «آدم» ويستوي كائنا بشريا. ولا يفهم ابن عربي الحديث على وجهه الظاهر، باعتبار أن «نبوة» محمد كانت أمرا مقررا في الخطة الإلهية قبل اكتمال خلق آدم، بل إنه يفهم «النبوة» هنا فهما فلسفيا يقترب من مفهوم **«الكلمة» Logos** - التي عنها وبها أوجد الله العالم. ولكن من الهام هنا أن نقرر أن مفهوم «الكلمة» في فلسفة ابن عربي يتخذ تعبيرا إسلاميا وقرآنيا واضحا.

الكلمة المحمدية -أو الحقيقة المحمدية- ليست هي شخصية محمد التاريخية، أي ليست «محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف» الذي ولد بمكة حوالي سنة 570 ميلادية، بل هي «سر العالم ونكتته»، وليس محمد التاريخي إلا أحد تعبيراتها أو تجلياتها التاريخية في العالم. هذه «الحقيقة/الكلمة» وجدت قبل آدم، بل آدم المخلوق من الطين والماء هو أحد تجلياتها التاريخية كذلك. هذا من الوجهة الوجودية، أي أنطلوجيا.

أما من الناحية المعرفية -إبستمولوجيا- فابن عربي يضيف في سياق الصلاة على محمد إلى قوله السابق أن محمدا هو:

**«مطلب العلو وبُغيته»**.

تشير كلمة «العلو» هنا إلى مطلب الصوفي في الارتقاء المعرفي، وهو «الطريق» الذي مهده محمد بتجربة «معراجه» إلى السماوات العلى، وهي التجربة التي يصفها ابن عربي في هذه الخطبة على النحو التالي واصفا محمدا بأنه:

**«السيد الصادق. المُدْلَج إلى ربه الطارق. المُخْتَرَق به السبع الطرائق. ليريه من أسرى به إليه ما أودع من الآيات والحقائق، فيما أبدع من الخلائق».**

ومن الممكن للقارئ أن يتساءل: إلى أي حد تعتبر صياغة ابن عربي لمفهوم «الحقيقة المحمدية» - أو «الكلمة المحمدية» - نوعا من الأسلمة لمفهوم «الكلمة» في اللاهوت المسيحي؟ وللسؤال مشروعيته من منظور تصورنا لمجمل مشروع ابن عربي بأنه في جوهره مخاولة لصياغة مفهوم للدين جامع لكل المعتقدات سواء منها الكتابية أو غير الكتابية..

ليس من قبيل المبالغة أن يتصور الدارس أن الصياغة اللاهوتية المسيحية لمفهوم «الكلمة» كما صاغها لأول مرة «يوحنا» في مفتتح «إنجيله» وجدت صدى لها في القرآن الكريم، الذي وصف «عيسى» بأنه «روح الله» و«كلمة» منه ألقاها إلى «مريم». لكن القرآن الكريم لم يَخُص عيسى وحده بهذه الصفة - صفة الكلمة - فكلمات الله لا نهاية لها، ولا يمكن الإحاطة بها علما أو تدوينا، حتى لو كانت كل البحور والمحيطات حبرا، ولو كانت كل أشجار العالم أقلاما. وكل شيء في هذا العالم كبيرا كان أو صغيرا أوجده الله بالكلمة «كن»؛ وبهذا المعنى يصبح الكون كله من أعلى مراتبه إلى أدناها «كلمات». من هذا الكنز القرآني يغترف ابن عربي فيجعل من «الكلمة المحمدية» الأصل والعلة والغاية، وبهذا يؤسس لاهوتا إسلاميا لا يمثل بديلا للاهوت الكلمة المسيحية بقدر ما يستوعبه داخل بنيته. والدليل على تلك الطبيعة الاستيعابة المكانة التي تحتلها الكلمة العيسوية، لا فقط بصفتها النبوية الرسولية، بل أيضا بصفتها العرفانية: مفهوم «عيسى» خاتم الولاية العامة كما سيتضح من الخطبة كذلك.

بعد هذه السطور المثقلة بالرموز والمحملة بالايحاءات والإحالات عن «الحقيقة المحمدية» ومكانتها وجوديا ومعرفيا، يواصل ابن عربي خطبته كاشفا لنا عن مكانته من تلك الحقيقة. يحكي لنا ابن عربي أنه قد شاهد محمدا خلال كتابته خطبة كتاب الفتوحات

**«في عالم حقائق المثال، في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية في حضرة غيبية».**

وهذه «الحضرة» التي يشير إليها باسم «عالم الحقائق والمثال» هي «حضرة الخيال»، التي تعد مكونا أساسيا في بناء نسقه الفكري الصوفي الفلسفي. إنها - كما سنشرح في الفصل الرابع - حضرة التقاء العوالم، حيث يتجسد المجرد ويتشخص الروحاني، بل هي الحضرة الجامعة للإلوهية والإنسانية، والعالم المشترك بين الله والعالم. عالم فسيح فيه أوجد «الله» العالم، فهو «العالم»، ومن خلاله يدرك «الإنسان» المطلق والمجرد. إنها مثلها مثل «الحقيقة المحمدية» تجمع أيضا بين جانبي «الوجود» و«المعرفة»، وفي هذه «الحضرة» يمكن لابن عربي ـ ولغيره ـ أن يلتقي بمحمد فيتلقَّى منه، من حيث هو «كلمة». في هذه «الحضرة» شهد ابن عربي محمدا محاطا بالرسل والملائكة جميعا في وسط «أمته». لكن ابن عربي يكتفي بوصف المشهد من «قرب» بعد أن أعطانا صورة «المشهد» عن بعد. لكن بين اللقطتين في المشهد: لقطة البعد ولقطة القرب close up يوجد ابن عربي، ويمثل حضوره أهمية لافتة على النحو التالي:

المشهد من بعيد:

**وجميع الرسل بين يديه مصطفون، وأمته -التي هي خير أمة أخرجت- عليه ملتفون، والملائكة -المولَّدة عن الأعمال- بين يديه صافون،**

المشهد القريب:

**والصدِّيق عن يمينه الأنفس**

**والفاروق عن يساره الأقدس**

**والختم بين يديه قد جثى، يخبره بحديث الأنثى**

**وعليٌ -صلى الله عليه وسلم- يترجم عن الختم بلسانه**

**وذو النورين مشتمل برداء حيائه مقبل على شانه.**

والمشهدان معا يحتلان على مستوى البنية السردية واللغوية جزءا من جملة شرطية، هذا نصها:

**ولما شهدته صلى الله عليه وسلم في ذلك العالم سيدا معصوم المقاصد، محفوظ المشاهد، منصورا مؤيدا (المشهد البعيد)... (المشهد القريب) فالتفت السيد الأعلى، والمورد العذب الأحلى، والنور الأكشف الأجلى، فرآني وراء الختم؛ لاشتراك بيني وبينه في الحكم.**

ومعنى تداخل المشهدين - البعيد والقريب - أن ابن عربي في رؤياه القلبية يستوعب الوجود التاريخي للأمة المحمدية بمعناها الواسع الشامل، وذلك حين يرى «محمدا» عليه السلام وأمامه الرسل والأنبياء جميعا مصطفون (مفهوم الأمة الواسع) ومحاطا بأمته (بالمفهوم التاريخي) في الوقت نفسه. أما المشهد القريب فيجسد بدوره أيضا الالتقاء بين «الزماني» - وجود الخلفاء الأربعة محيطين بمحمد من الجهتين - «واللازماني»، الذي يتمثل في جثو عيسى بين يدي محمد يحدثه. يضع ابن عربي نفسه داخل المشهد القريب الجامع للخلفاء الراشدين الأربعة يتوسطهم النبي محمد: يقف «أبو بكر الصديق»، الخليفة الأول، عن يمينه، ويقف «عمر بن الخطاب»، الخليفة الثاني

عن يساره، بينما لا نعرف على الوجه التحديد موقع الخليفتين: الثالث «عثمان بن عفان» والرابع «على بن أبي طالب». وجدير بالالتفات أن الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» يبدو في المشهد مشغولا بشأنه لا علاقة له بما يجري حوله، في حين أن الخليفة الرابع «علي بن أبي طالب» مشغول بترجمة ما يقوله «الختم» الواقف خلف محمد. الختم هو «عيسى بن مريم»، فهو وفقا لتصور ابن عربي للولاية - أو «النبوة المكتسبة» - خاتم الولاية العامة. لكن ما هو «حديث الأنثى» الذي يُفضي به الختم إلى محمد، وما الحاجة للترجمة؟ هل يتحدث «عيسى» في هذا المشهد بلغته الأم الآرامية أو العبرية؟ ولماذا يكون «عليٌ» هو المترجم؟ لا جواب عن مثل هذه الأسئلة، ولعل الأمر هنا يتعلق بالأسرار التي لم يُسمح لابن عربي بالإفصاح عنها.

نعود إلى الجملة السردية المتضمنة للمشهدين، وهي الجملة الشرطية التي تبدأ بمشاهدة ابن عربي للنبي، الذي التفت بدوره فرأى ابن عربي يقف في المشهد القريب وراء «عيسى» أو «الختم». وهنا يشرح لنا ابن عربي أنه استحق هذا الموقع -خلف الختم- في هذا المشهد لوجود «حكم مشترك» يجمع بينهما. وقد سبق أن بينا أن ابن عربي يذكر في «الفتوحات» فقط، كما يذكر في «الفصوص» أنه هو لا غيره «خاتم الولاية المحمدية»، وهنا وجه الشبه والاشتراك في الحكم بينه وبين «عيسى» الذي يمثل «خاتم الولاية العامة». عند هذا الالتفات تبدأ المحاورة بين النبي وابن عربي، يقول النبي أولا مخاطبا «الختم»، فيما يسرد لنا ابن عربي:

**فقال له السيد: هذا عديلك، وابنك وخليلك**

**انصب له منبر الطرفاء بين يديّ**

**ثم أشار إليّ أن قم يا محمد فأثن على من أرسلني وعليّ**

**فإن فيك شعرة مني، لا صبر لها عني**

**هي السلطان في ذاتيتك**

**فلا ترجع إليّ إلا بكُلِّيَتِك**

**ولا بد لها من الرجوع إلى اللقاء؛ فإنها ليست من عالم الشقاء**

**فما كان مني بعد مبعثي شيء في شيء إلا سعد**

**وكان ممن شُكِر في الملأ الأعلى وحُمِد**

هذه شهادة النبي لابن عربي بالقرابة التي تربطهما، وهي ليست القرابة العصبية، وهي موجودة، فابن عربي ينتسب في نسبه البعيد إلى قبيلة «طيء» فهو من نسل «حاتم الطائي»، وليس مجرد التشابه في الاسم - وكلاهما «محمد» - بل هي قرابة «ذاتية»؛ ففي ابن عربي شعرة من محمد النبي، وهي أنه «ختم ولايته» على الأرض.

لننتقل الآن إلى مشهد «المنبر» الذي طلب النبي محمد من عيسى «الختم» أن ينصبه لمحمد «ابن عربي». في وصف هذا المنبر يؤكد ابن عربي أن ولايته وختمه للولاية المحمدية لا تعني أنه أكثر من «وارث» للعلم النبوي، وأن مكانته - ومكانة أي ولي مهما بلغت - لا ترقى أبدا إلى مرقى «ختم النبوة» محمد. إن هذا «المنبر»، الذي نصبه «الختم» عيسى ليرقى فيه ابن عربي تنفيذا لطلب «محمد»، هو «منبر المقام المحمدي»، الذي يؤهل من يرقى فيه لوراثة العلم النبوي. لكن الوراثة هنا ليست وراثة مباشرة؛ فالأنبياء جميعا والرسل منذ «آدم» حتى «عيسى» آخر الرسل قبل «محمد» هم الورثة المباشرون للمقام المحمدي؛ أي لحقيقة محمد، أو للكلمة المحمدية. أما الأولياء فيرثون العلم النبوي المحمدي وراثة غير مباشرة، أي عن قلوب الأنبياء الآخرين. ومحمد بن عربي يريد أن يبرز ويؤكد -من خلال رمز المنبر

الذي نصبه له الختم- أن وراثته للكلمة مستمدة من روح «عيسى»، خاتم الولاية العامة من جهة، وآخر الرسل قبل محمد من جهة أخرى. هذا يعني أن نصب «المنبر» كان عن أمر محمد لعيسى؛ فعيسى هو الناصب للمنبر ومحمد هو الآمر له.

**فنصب الختمُ المنبر، في ذلك المشهد الأخطر**
**وعلى جبهة المنبر مكتوب بالنور الأزهر**
**هذا هو المقام المحمدي الأطهر**
**من رقي فيه فقد ورثه**
**وأرسله الحق في العالم حافظا لحرمة الشريعة وبعثه**
**ووُهِبْتُ في ذلك الوقت مواهبُ الحِكَم**
**حتى كأني أوتيت جوامع الكلم**
**فشكرت الله عز وجل**
**وصعدت أعلاه**
**وحصلت في موضع وقوفه صلى الله عليه وسلم ومستواه**

تتأكد دلالة الميراث غير المباشر من خلال بيان ابن عربي لقارئه أنه لا يضع قدمه فوق أثر القدم النبوي في ارتقائه للمنبر، بل يجعل بين قدمه هو وبين درجات المنبر «حجابا»، حتى لا يقع القدم على القدم:

**وبُسِط لي على الدرجة التي أنا فيها كُم قميص أبيض فوقفت عليه**
**حتى لا أباشر الموضع الذي باشره صلى الله عليه وسلم بقدميه**
**تنزيها له وتشريفا، وتنبيها لنا وتعريفا**
**أن المقام الذي شاهده من ربه**

**لا يشاهده الورثة إلا من وراء ثوبه**
**ولولا ذلك لكشفنا ما كشف، وعرفنا ما عرف**
**ألا ترى من تقفوا أثره؛ لتعرف خبره، لا تشاهد من طريق سلوكه ما شهد منه، ولا تعرف كيف تخبر بسلب الأوصاف عنه.**
**فإنه شاهد مثلا ترابا مستويا لا صفة له فمشى عليه**
**وأنت على أثره لا تشاهد إلا أثر قدميه**
**وهنا سر خفيَ إن بحثت عليه وصلت إليه**
**وهو من أجل أنه إمام قد حصل له الأمام، لا يشاهد أثرا ولا يعرفه؛ فقد كشف ما لا تكشفه.**
**وهذا المقام قد ظهر في إنكار موسى صلى الله عليه وسلم على الخضر. (ف: 1 / 3).**

الإشارة السريعة في السطر الأخير لإنكار «موسى» على «الخضر» تحيل إلى الدليل النصي من القرآن الذي يبني على أساسه المتصوفة عموما، وابن عربي على وجه الخصوص، التمييز بين علم «النبوة» وعلم «الولاية»، وقد تعرضنا لتحليل القصة القرآنية في الفصل الأول.

كانت تلك مقدمة «الخطبة» التي سُمح للشيخ أن يلقيها في حضرة النبي والصحابة والختم؛ فأفاض فيها في ذكر نشأة العالم ومنتهاه حتى وصل إلى ختامها بمخاطبة الجمع قائلا:

**فانظروا رحمكم الله -وأشرت إلى آدم- في الزمرُّدة البيضاء قد أودعها الرحمن في أول الآباء.**
**وانظروا إلى النور المبين، وأشرت إلى الأب الثالث الذي سمانا المسلمين (=إبراهيم).**

**وانظروا إلى اللجين الأخلص، وأشرت إلى من أبرأ الأكمه والأبرص، بإذن الله كما جاء به النص (=عيسى).**

**وانظروا إلى جمال حمرة ياقوتة النفس، وأشرت إلى من بيع بثمن بخس (=يوسف).**

**وانظروا إلى حمرة الإبريز، وأشرت إلى الخليفة العزيز (=داود).**

**وانظروا إلى نور الياقوتة الصفراء في الظلام، وأشرت إلى من فُضِّل بالكلام (=موسى).**

بهذا تستعيد الخطبة المشهد -حضور الرسل والأنبياء- البعيد فتجعله قريبا، لكن ابن عربي يكتفي بالإشارة إلى ستة فقط منهم، على الترتيب التالي:

1 - آدم: أول الآباء والزمردة البيضاء.

2 - إبراهيم: الأب الثالث والنور المبين.

3 - عيسى: اللجين الأخلص.

4 - يوسف: ياقوتة النفس الحمراء.

5 - داود: الإبريز الأحمر.

6 - موسى: الياقوتة الصفراء.

من المهم هنا ملاحظة أن وصف الأنبياء يجمع بين درجات من النور ومستويات من الجواهر تعكس كل منها درجة النور، فآدم هو «الزمردة البيضاء» وإبراهيم هو «النور المبين»، يتلوه عيسى «اللجين»، ثمّ يوسف «الياقوتة الحمراء» وداود «الإبريز الأحمر»، وأخيرا موسى «الياقوتة الصفراء». هذه الأنوار كلها على تفاوت مستوياتها تستمد من مشكاة النور الإلهية، أو بالأحرى من «مشكاة الأنوار»، النظرية التي

صاغها أبو حامد الغزالي في رسالته المشهورة بهذا الاسم. وابن عربي يتوسع في شرح درجات الأنبياء بوصفهم «فصوص الحكم» في كتابه المعنون بهذا الاسم. لكن ثمة ملاحظة أخرى لا يمكن تجاهلها تتعلق بتقديم «عيسى» في المشهد على كل أنبياء بني إسرائيل مثل يوسف وداود وموسى رغم أنه من الوجهة التاريخية آخر أنبيائهم. وربما يمكن تفسير هذا الترتيب بأنه يعتمد على مستويات «الولاية» لا على مراتب الرسالة، وطبقا لهذا التصنيف يمكن أن يتقدم عيسى بوصفه خاتم الولاية العامة على كل الأولياء/ الأنبياء باستثناء الآباء الثلاثة، الذين ذكر منهم ابن عربي هنا الأول والثالث فقط. أما الثاني فقد ذكره في فص الحكمة الشيثية في كتاب «الفصوص».

يواصل ابن عربي:

**فمن سعى إلى هذه الأنوار، حتى وصل إلى ما يكشف طريقها من الأسرار، فقد عرف المرتبة التي لها وُجِد، وصح له المقام الأعلى وله سُجِد، فهو الرب والمربوب، والمحب والمحبوب.**

انظر إلى بدء الوجود وكن به
فطنا تر الوجود القديم المحدثا
والشيء مثل الشيء إلا أنه
أبداه في عين العوالم محدثا
إن أقسم الرائي بأن وجوده
أزلا فبرٌّ صادق لن يحنثا
أو أقسم الرائي بأن وجوده
عن فقده أجرى وكان مُثَلِّثا

ثم أظهرت أسرارا، وقصصت أخبارا، لا يسع الوقت إيرادها،

ولا يعرف أكثر الخلق إيجادها. فتركتها موقوفة على رأس منبعها، خوفا من وضع الحكمة في غير موضعها.

ثم رُدِدت من ذلك المشهد النوميّ العليّ إلى العالم السفليّ، فجعلت ذلك الحمد المقدس خطبة الكتاب (ف 1 / 6).

إذا كانت الخطبة تمثل الجملة الافتتاحية في اللحن، أو تمثل فاتحة الكتاب كما قلنا، فكيف يمكن الإلمام وصفيا بكنه اللحن الذي كانت تلك جملته الافتتاحية. ومن الصعب -إن لم يكن من المستحيل- ادعاء أن أي كتاب قادر على الكشف عن البناء الشاهق لفكر ابن عربي.

# الفصل الثالث

## قيود المكان وضغوط الزمان

لكي نتفهم رحيل ابن عربي من الأندلس والمغرب العربي كله بلا عودة، لا بد من النظر نظرا عميقا في السياق التاريخي السياسي للقرنين السادس والسابع للهجرة/ الحادي عشر والثاني عشر للميلاد من جهة، وللسياق الأندلسي بصفة خاصة من جهة أخرى. وبديهي أننا ننطلق منهجيا في دراستنا هذه من حقيقة أن خطاب «ابن عربي» -شأنه شأن كل خطاب إنساني- لا يقف خارج التاريخ ولا الجغرافيا؛ أعني خارج الزمان والمكان. صحيح أن هناك من الباحثين من يميل إلى افتراض أن خطاب الشيخ الأكبر لا ينتمي إلى عصره ولا إلى عقيدته. ويصل الحماس بهنري كوربان إلى أن يقول: «إن ابن عربي واحد من هؤلاء الأفراد القلائل ذوي النزعة الروحية الذين لا ينتمون إلى عصرهم ولا إلى عقائد عصرهم، بل هم معايير لعصرهم وعقائده». ويرى أن «الوسيلة الوحيدة لفهم ابن عربي هي أن يصبح الباحث واحدا من مريديه ولو لفترة من الزمن، وأن يأخذ عنه ويتلقى على يديه بنفس الطريقة التي أخذ بها هو نفسه عن مشايخ التصوف في عصره».[1] ويعود مرة أخرى ليؤكد أن دارس ابن عربي لا يصل في الحقيقة إلى

---

(1) Henry Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, trans. By Ralph Manhein, Princeton University Press, 1969, p. 5.

معرفة «موضوعية»[2] بفكر ابن عربي، بل إن أي معرفة بابن عربي يصل إليها الباحث ليست إلا الصورة التي يتجلى بها ابن عربي على قدر الباحث نفسه وطبقا لإمكانياته الروحية.

وإذا كنا نتفق مع هنري كوربان في النقطتين الأخيرتين فإننا نختلف معه اختلافا جذريا في أطروحته الأساسية حول عدم انتماء خطاب ابن عربي إلى عصره أو إلى عقيدته. وإذا كان هذا النهج الذي يطرحه هنري كوربان يتسق مع إطاره الفلسفي الفنمونولوجي Phenomenology بنفس القدر الذي يتشابه به مع منظور ابن عربي للحقيقة التي تتجلى لكل عارف بقدر معرفته وعلى صورته، فإنني أنطلق من أرض مغايرة، وأرى أن من الضروري لدارس ابن عربي، كما هو من الضروري في دراسة أي موضوع أو شخص، أن يغوص الباحث في موضوعه مستوعبا. وفي حالة دراسة ابن عربي من الحيوي أن يحسن الباحث الإنصات للغة ابن عربي وتأمل مستوياتها بهدف الدخول إلى عالمه والتعرف على تضاريس تجربته الروحية. لكن الباحث مطالب في النهاية أن يخرج من عباءة الشيخ، وأن يتخذ مسافة تباعده عن «الغرق» في محيط فكره؛ وذلك لكي يتمكن من التحليل والتفسير والتقويم. هذا فارق هام بين «المريد» و«الباحث» نريد أن نؤكده. وفي النهاية لا يستطيع الباحث -أي باحث - أن يزعم قدرته على إنجاز تحليل موضوعي بالمعنى الوضعي؛ فللباحث أفقه المعرفي والقيمي الذي يدخل به في علاقة جدلية مع موضوعه. من خلال هذه العلاقة الجدلية تتجادل الذات -ذات الباحث - مع موضوعها في علاقة خلاقة، تبتعد عن إصدار أحكام مجانية بالإدانة أو بالمبالغة في التقريظ والمدح. هكذا تعلمنا فلسفة التأويل المعاصرة hermeneutics.

---

(2) السابق، ص: 75-76.

إن التجارب الروحية العظمى في التاريخ -وتجربة «ابن عربي» واحدة من هذه التجارب المتميزة بلا شك- تجارب ذات طابع كوني لا شك في ذلك. ولكن ليس معنى ذلك أنها منقطعة الصلة بسياقاتها التاريخية والثقافية دينيا ولغويا. إن البعد الكوني للتجربة الروحية يتأسس على قواعد تاريخية (مكانية زمانية) لا يصح إهمالها أو التقليل من شأنها من جانب الباحث، وإلا كانت النتيجة اعتبار التجارب الروحية في كل الأديان وكل الثقافات، بمختلف تعبيراتها اللغوية والرمزية، بمثابة تجربة واحدة، أو بمثابة نُسخ مكررة لتجربة «أصلية» نموذجية، وهذا مفهوم يتعارض جذريا مع طبيعة التجربة الروحية وخصائصها. إن من أهم خصائص التجربة الروحية أنها تجربة ذاتية رغم عناصر المشاركة التي لا يمكن أيضا إهمالها والتقليل من شأنها.

نحن إزاء تجارب تمتلك من الخصوصية والذاتية بقدر ما تمتلك من عناصر مشتركة تجمع بين «أفلاطون» مثلا و«ابن عربي» دون أن توحد بينهما. وإذا كانت للتجربة الروحية خصوصيتها الثقافية والدينية -واللغوية والرمزية- فإن التجارب أيضا تتعدد داخل كل ثقافة وفي إطار كل دين. كتابات الشيخ الأكبر تشهد بهذا التمايز والاختلاف في التجارب الروحية داخل سياق الثقافة الإسلامية، بنفس القدر الذي تؤكد به عناصر المشاركة والتشابه. والقارئ لرؤى ابن عربي وحكاياته لتجاربه الروحية، يرى كيف يطرح التشابهات والاختلافات بين تجربته وتجارب الآخرين من صوفية الإسلام، الذين سبقوه منهم والذين عاصروه على السواء. إن الطرق إلى الحقيقة تتعدد بتعدد السالكين، هكذا يعلمنا الصوفية عامة وهكذا يؤكد «ابن عربي» بصفة خاصة. إن الحقيقة في ذاتها واحدة لا تتعدد، ولكنها تتشكل وتتلون مثل الماء الذي يأخذ شكل الإناء الذي هو فيه ويتلون بلونه، هذا رغم أن الماء

في حقيقته لا شكل له ولا لون. ابن عربي يكثر من تكرار هذا النموذج -الماء والإناء- نقلا عن أسلافه من العارفين.

لا نريد أن نطيل في هذه النقطة؛ إذ يكفي أن نستشهد ببيتين شعريين لشاعر الخمرة «أبو نواس» اتخذ منهما كثير من الصوفية، ومنهم ابن عربي، شاهدا دالا على مبدأ عرفاني، هو استحالة التمييز بين «الظاهر» و«الباطن» في بنية الحقيقة من جهة، أو بين «الذات» و«الموضوع» من جهة أخرى. يقول «أبو نواس» في الخمر والكأس:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشاكلا فتشابه الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

صفاء الخمر يمثل الحقيقة في صفائها حيث لا شكل ولا لون، ورقة زجاج «الكأس» يمثل قلب العارف الذي حلت فيه الحقيقة في صفائها: «ما في الجبة إلا الله» كما قال «الحلاج»، أو «سبحاني ما أعظم شاني» كما قال «أبو يزيد البسطامي». تتعدد الطرق إذن بتعدد السالكين، وهذا تأكيد لخصوصية التجربة. وليست مهمة الباحث أن يقتصر تحليله على رصد العناصر المشتركة العامة في التجربة الروحية، بل عليه أن يغوص في خصائص التجربة الخاصة بابن عربي، الذي ينتمي دينيا إلى أفق «الإسلام»، وثقافيا إلى «الحضارة العربية»، وتاريخيا للقرنين السادس والسابع الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين).

عرفنا في الفصل السابق أنه عاش شطرا من حياته في الأندلس، عابرا البحر إلى المغرب ثم عائدا إلى الأندلس عدة مرات، ثم غادر الأندلس أخيرا إلى المشرق العربي حوالي سنة 598/ 1202 دون أن يعود إليها مرة أخرى. يرى بعض الباحثين أن مغادرة ابن عربي للأندلس وللمغرب العربي بصفة عامة سببها الحرب الضروس التي كانت تدور

بين الملوك الكاثوليك من جهة في محاولتهم لاسترداد الأندلس وبين الأمراء والحكام المسلمين من جهة أخرى. ولم تكن هذه الحروب، من جهة أخرى، تخلو من صراعات بين الحكام المسلمين أنفسهم. ابن عربي يسجل في الفتوحات مشاهدته لعبور جيش «الموحدين» من فاس إلى الأندلس وانتصاره في معركة «الأراك» Alarcos سنة 591/ 1195، (الفتوحات 4/ 242). لكن هذا الانتصار الذي حققه الموحدون، والذي كان ابن عربي شاهدا عليه، تلته هزيمة مُنكرة حاقت بالموحدين في معركة «العقاب» Las Navas de Tolos سنة 609/ 1212 بعد رحيل ابن عربي نهائيا عن الأندلس بحوالي 17 سنة.

لم يكن الأمر في مشرق العالم الإسلامي يختلف كثيرا في الحقيقة عن الوضع في مغربه. كانت الحروب الصليبية في أوجها بين المسلمين والصليبيين الذين استطاعوا الاستيلاء على «بيت المقدس» قبل أن يحرره من أيديهم الناصر صلاح الدين الأيوبي سنة 583/ 1187 كما حرص ابن عربي على تسجيل ذلك أيضا في الفتوحات (4/ 242). لكن بداية الحملة الصليبية الرابعة بدأت حول القسطنطينية حوالي سنة 600/ 1204، وتوالت الحملات فاستولى الصليبيون على «دمياط» في مصر في حملتهم الخامسة سنة 615/ 1219، وفي سنة 624/ 1229 استعاد الفرنجة «القدس» بطريق الخيانة، حيث سلمها السلطان «كامل» لفردريك الثاني. كان هذا حال المشرق الإسلامي، حيث كان ابن عربي دائم التجول والترحال بين مكة وبيت المقدس -بعد تحريره على يد صلاح الدين- وبغداد وملطية وتركيا ومصر وسوريا أخيرا حيث قضى السنوات الأخيرة من حياته.

هذا هو السياق الزماني والمكاني الذي لا يمكن تجاهله أو إغفال شأنه ونحن بصدد تقديم تجربة ابن عربي الروحية. ونحن نهتم بهذا السياق لا من خلال المراجع التاريخية بل نهتم بما سجله ابن عربي

نفسه في كتاباته عن هذا السياق، بأسلوب مباشر أحيانا وبأسلوب غير مباشر في أغلب الأحوال. يتجلى الأسلوب المباشر في ذكر بعض الوقائع التاريخية بطريقة دقيقة، مثال ذكره لمشاهدته لعبور «جيش الموحدين» للأندلس من فاس. صحيح أن السياق الذي يرد فيه ذكر الواقعة هو سياق الحديث عن قيمة الحروف العددية فيما يُعرف باسم «حساب الجُمَل»، خاصة في الحروف المقطعة المنفصلة التي تأتي في مفتتح بعض سور القرآن الكريم، لكن حرص ابن عربي على ذكر تاريخ واقعة شاهدها بنفسه يعد أسلوبا مباشرا. أما الأسلوب غير المباشر فيبدو في سياق مناقشة ابن عربي مثلا للعلاقة بين «الإيمان» و«النصر» الذي وعد الله سبحانه به المؤمنين. هذا بالإضافة إلى سياقات عديدة يحرص فيها ابن عربي على ذكر علاقته ببعض حكام عصره، وهي سياقات بدورها مباشرة أحيانا وغير مباشرة في أحيان كثيرة. من المؤكد أن تحليل بعض تلك النصوص التي تحيل إلى السياق الزماني والمكاني لعصر ابن عربي ولحياته يساعدنا على كشف جوانب في تجربته الروحية لا تنكشف بمجرد تحليل ما يطرحه من أفكار وما يصوغه من تصورات ومعتقدات.

## 1 ـ ألق الروح وعتمة التاريخ:

لعل علاقة ابن عربي ببعض حكام عصره ومكاتباته لهم تلقي ضوءا كافيا على مدى انغماس الشيخ في مشكلات زمانه. فقد زار «قونية» مثلا مع صديقه «مجد الدين إسحاق» الذي كان قد التقى به وتعرّف عليه في مكة - وهو والد «صدر الدين القونوي»، الذي أصبح فيما بعد أفضل تلاميذ ابن عربي وأهم شرّاحه - بدعوة من حاكمها السلجوقي «غياث الدين كيخسرو الأول» (601/ 1205-608/ 1211). وقد احتفى كيخسرو بضيفيه احتفاء عظيما، ويروى أنه أهدى ابن عربي

دارا تساوي 100 ألف درهم، ولكن ابن عربي وهبها لسائل مر به وطلب منه صدقة فقال له ابن عربي - فيما يحكيه هو بنفسه - «ما لي غير هذه الدار فخذها لك» (2/ 164). هذا نموذج لعلاقة ابن عربي بحكام عصره الذين كان يحظى باحترامهم وحبهم، من أمثال «الملك العادل الأول: سيف الدين أبو بكر محمد بن أيوب» (ت 615/ 1218) شقيق صلاح الدين الأيوبي، وابنه الملك الأشرف بدمشق (ت 635/ 1238) والملك الظاهر غازي (ت 613/ 1216) ثاني أبناء صلاح الدين حاكم حلب. يقول ابن عربي عن علاقته بهذا الأخير:

«كانت لي كلمة مسموعة عند بعض الملوك، وهو الملك الظاهر صاحب مدينة حلب رحمه الله الغازي ابن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب؛ فرفعت إليه من حوائج الناس في مجلس واحد مائة وثمان عشرة حاجة فقضاها كلها. وكان منها أني كلمته في رجل أظهر سرَّه وقدح في مُلكه، وكان من جملة بطانته، وعزم {الملك} على قتله وأوصى به نائبه في القلعة... أن يخفي أمره حتى لا يصل إليَّ حديثُه. فوصلني حديثه، فلما كلمته في شأنه أطرق وقال: حتى أُعرِّف المولى ذنب هذا المذكور، وأنه من الذنوب التي لا تتجاوز الملوك عن مثله. فقلت: يا هذا تخيَّلت أن لك همَّة الملوك، وأنك سلطان. والله ما أعلم في العالم ذنبا يقاوم عفوي وأنا واحد من رعيتك، وكيف يقاوم ذنبُ رجلٍ عفوَك في غير حد من حدود الله؟ إنك لدنيَّ الهمَّة. فخجل وسرَّحه وعفا عنه. وقال لي: جزاك الله خيرا من جليس، مثلك من يجالس الملوك. وبعد هذا المجلس ما رفعتُ إليه حاجة إلا سارع في قضائها من فوره من غير توقُّف، كانت ما كانت» (4/ 595-596).

قضاء حاجات الناس عند الملوك والأمراء والخلفاء كانت دائما واحدة من المهام التي أحس العلماء والعارفون بأنها مسؤوليتهم، فقد كانوا يمثلون صوت العامة من المظلومين وذوي الحاجات في قصور

الحكام ودواوين الأمراء. بعض العلماء بالطبع كانت مصالحهم الخاصة مع السلاطين والحكام أهم عندهم من توفير العدل للمحتاجين؛ فانخرطوا في تملق الحكام وتبرير كل أفعالهم لهم. ابن عربي نموذج للعارف من الصنف الأول. وفي القصة التي يحكيها أعلاه فقد تدخل لإنقاذ رجل من بطانة الملك، كان قد عزم على قتله وأخفى أمره لأنه نقده علنا. حين علم شيخنا بالأمر كان تدخله لإنقاذ الرجل مبنيا على أساس أنه لم يخالف حدا من حدود الله الشرعية يستوجب القتل. واللغة التي يستخدمها ابن عربي في مخاطبة الملك ليست لغة المستعطف الذليل، بل هي لغة الناصح القوي المستند إلى سلطته المعرفية. وفي هذا يُبرز ابن عربي سلطة المعرفة.

ورسالته إلى كيكاووس - صاحب بلاد الروم وبلاد يونان حسب تعريف الشيخ - ردا على رسالة كان قد تلقاها من هذا الحاكم من «أنطاكية» - حيث كان ابن عربي في «ملطية» - سنة 609/ 1249 (4/ 589) تتضمن نفس الملمح، الشدة في مخاطبة الملوك لحضهم على إقامة العدل. لكنها - من ناحية أخرى - تعكس إلى أي حد كان ضغط الواقع على روحانية الشيخ. إن ابن عربي المتسامح صاحب دعوة «دين الحب» الذي يسع كل العقائد من الوثنية إلى التوحيد، فضلا عن اليهودية والمسيحية، يبدو في رسالته إلى «كيكاووس» متعصبا أشد التعصب (4/ 604-605)، ولكن علينا أن ندرك أن ضعف الإسلام - متمثلا في هزائم المسلمين غربا وشرقا - كان هما من هموم الشيخ. ولعل هذا الهم يمثل أهم باعث للبحث عن سبيل معرفي جديد لإعادة اكتشاف «المعنى» الديني عامة ومعنى «الإسلام» بصفة خاصة. لكن كما قلنا فإن عملية البحث عن المعنى تظل بحثا محكوما بالأفق الضاغط لهموم الواقع، مهما بدا الأمر متولدا عن تجربة روحية كونية.

ماذا يقول ابن عربي لكيكاووس في رسالته؟ تنقسم الرسالة

قسمين: في الأول منهما يمارس الشيخ دوره النقدي الناصح للحاكم بوصفه خليفة استخلفه الله على عباده. من أفق هذه المرتبة -مرتبة الخلافة- ينصح الشيخُ الحاكمَ - أي حاكم - أن يكون سلوكه متسقا مع وضع المرتبة التي أحلّه الله فيها - مرتبة الخلافة - بإقامة العدل، والتقرب إلى الله بالرحمة بعباده الذين استخلفه الله عليهم. في لهجة أبوية ناصحة يخاطب الشيخ «كيكاووس» في القسم الأول من رسالته قائلا:

«وصل الاهتمام السلطاني الغالب بأمر الله العزي أدام الله عدل سلطانه إلى والده الداعي له محمد بن العربي، فتعيَّن عليه الجواب بالوصية الدينية، والنصيحة السياسية الإلهية، على قدر ما يعطيه الوقت ويحتمله الكتاب، إلى أن يقدر الله الاجتماع ويرتفع الحجاب. فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: الدين النصيحة، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم. وأنت بلا شك من أئمة المسلمين، وقد قلدك الله هذا الأمر وأقامك نائبا في بلاده، ومتحكما بما توفق إليه في عباده. ووضع لك ميزانا مستقيما تقيمه فيهم، وأوضح لك محجة بيضاء تمشي عليها وتدعوهم إليها. على هذا الشرط ولاؤك وعليه بايعناك. فإن عدلت فلك ولهم، وإن جُرْت فلهم وعليك. فاحذر أن أراك غدا بين أئمة المسلمين من أخسر الناس أعمالا (الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) ولا يكون شكرك لما أنعم الله به عليك من استواء ملكك بكفران النعم وإظهار المعاصي، وتسليط النواب السوء بقوة سلطانك على الرعية الضعيفة - فإن الله أقوى منك - فيتحكمون فيهم بالجهالة والأغراض، وأنت المسؤول عن ذلك. فيا هذا قد أحسن الله إليك، وخَلَع خِلَع النيابة عليك؛ فأنت نائب الله في خلقه، وظله الممدود في أرضه، فانصف المظلوم من الظالم، ولا

يغرَّنَّك أن الله وسَّع عليك سلطانك وسوَّى لك البلاد ومهدها مع إقامتك على المخالفة والجور والتعدي على الحقوق؛ فإن ذلك الاتساع مع بقائك على مثل هذه الصفات إمهال من الحق لا إهمال. وما بينك وبين أن تقف بأعمالك إلا بلوغ الأجل المسمى، وتصل إلى الدار التي سافر إليها آباؤك وأجدادك ولا تكن من النادمين، فإن الندم في ذلك الوقت غير نافع» (4/ 604).

ورغم اللهجة الأبوية الناصحة يمكن أن يلاحظ القارئ شعورا بعدم الثقة من جانب ابن عربي في كفاءة الحاكم من حيث تحقيق العدل بين الرعية. بل إن إشارة ابن عربي لنواب السوء الذين يُعَيِّنُهم الحكامُ فيظلمون الرعية إشارة كاشفة. وابن عربي في بعض أبيات من الشعر ينعى على هذا الحاكم - وعلى أمثاله من الحكام - الانشغال بأمر امتلاء بيت المال فيقول:

كتبت كتابي والدموع تسيل
وما لي إلى ما أرتضيه سبيل
أريد أرى دين النبي محمد
يقام ودين المبطلين يزول
فلم أر إلا الزورَ يعلو وأهلُه
يعِزُّون والدين القويم ذليل
فيا عز دين الله سمعا لناصح
شفيقٍ ونُصَّاحُ الملوك قليل
وحاذر بتأليه الإله بطانة
تشير بأمر ما عليه دليل
لينمى بيت المال والبيت ساقط
فجد وتوكل فالإله كفيل

ومن الواضح أن الشيخ يشغله أمر المسلمين الذين يعانون ظلم حكامهم ومعاونيهم، ويعانون معاناة أشد من هزائمهم المتوالية رغم ما يفرض عليهم من ضرائب باسم تلك الحروب. ويمكن أن نتفهم أسلوب ابن عربي في رسالته لكيكاووس، التي تتراوح لهجة الخطاب فيها بين الأسلوب الأبوي الناصح برقة، وبين الأسلوب العنيف أحيانا، حين نعلم أن كيكاووس كان أحد الحكام الذين حققوا بعض الانتصارات، خاصة انتصاره في استرداد «أنطاكية» من يد «الروم» ولو لبعض الوقت. كان هذا هو الجزء الأول من الرسالة، الخاص بنصيحة الحاكم وحضّه على تحقيق العدل في حكمه.

ولكن حين يتصل الأمر بالصراع العسكري بين المسلمين وغير المسلمين نجد أسلوب «ابن عربي» في الرسالة نفسها يتخذ مسارا آخر. لا يحتمل ابن عربي رؤية «الزور وأهله يعزون» في حين أن «الدين القويم ذليل»، وهو يحلم بأن يرى «دين النبي محمد يقام، ودين المبطلين يزول». في ظل تلك الظروف الحرجة يمكن أن نتفهم كيف يتحول «التسامح» إلى «تعصب»، وتسقط «الروحانية» في طين «الواقع». إنها الحرب، وما فيها من قتل للحياة والأحياء، للنضارة والحرية والعقل، فكيف يدافع عن الحياة أنصارُها وسط جثث القتلى ورائحة الدم في كل مكان؟ لذلك نرى شيخنا الأكبر يحرض كيكاووس على عدم الانتقام من المواطنين، الذين ربما لا علاقة لهم بالحروب، وليس لهم فيها ناقة ولا جمل. لكن من يحمي الأبرياء حين تهب ريح التعصب، فتعصف بكل ما هو جميل. ليس شيخنا في النهاية إلا ابن عصره، حاول أن يحلق فوق عصره باستعادة ألق الروح في صفائها المطلق فنجح على مستوى «التجربة الذاتية»، لكن «التجربة الذاتية» لم تنجح في اختراق «الواقع». إن ابن عربي -مثله مثلنا جميعا- «ابن الوقت»، لا بالمعنى الصوفي الذي يجعل من مفهوم «الوقت» حالة من

حالات النفس ومستوى من مستويات التجربة. إنه -مثلنا جميعا- ابن وقته الذي لم يصنعه، بل ولد فيه. يواصل ابن عربي رسالته منتقلا إلى قسمها الثاني:

«يا هذا ومن أشد ما يمر على الإسلام والمسلمين -وقليل ما هم- رفع النواقيس، والتظاهر بالكفر، وإعلاء كلمة الشرك ببلادك، ورفع الشروط التي اشترطها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أهل الذمة من أنهم:

- لا يحدثوا في مدينتهم ولا حولها كنيسة ولا ديرا ولا قُلّيّة ولا صومعة راهب، ولا يجددوا ما خرب منها،

- ولا يمنعون كنائسهم أن ينزلها أحد من المسلمين ثلاث ليال يطعمونهم،

- ولا يأوون جاسوسا، ولا يكتموا غشا للمسلمين،

- ولا يعلموا أولادهم القرآن،

- ولا يظهروا شركا، ولا يمنعوا ذوي أقربائهم من الإسلام إذا أرادوه {هل هذا ممكن وهم محرم عليهم تعلُّم القرآن؟!}

- وأن يوقروا المسلمين، وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس.

- ولا يتشبهوا بالمسلمين في شيء من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر، ولا يتسمون بأسماء المسلمين، ولا يتكنوا بكناهم،

- ولا يركبوا سرجا، ولا يتقلدوا سيفا، وأن لا يتخذوا شيئا من سلاح،

- ولا ينقشوا خواتيمهم بالعربية،

- ولا يبيعوا الخمور،

- وأن يجزوا مقادم رؤوسهم، وأن يلزموا زيهم حيث ما كانوا، وأن يشدوا الزنانير على أوساطهم،

- وألا يُظهروا صليبا، ولا شيئا من كتبهم في طريق المسلمين،

- ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يضربوا بالناقوس إلا ضربا خفيفا، ولا يرفعوا أصواتهم في كنائسهم بالقراءة في شيء في حضرة المسلمين، ولا يخرجوا سَعَّايين، ولا يرفعوا مع أمواتهم أصواتهم، ولا يظهروا النيران معهم، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين.

فإن خالفوا شيئا مما شورطوا عليه فلا ذمة لهم، وقد حل للمسلمين منهم ما يحل من أهل المعاندة والشقاء. فهذا كتاب العادل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا تُبْنى كنيسة في الإسلام، ولا يجدد ما خرب منها. فتدبر كتابي تُرْشد إن شاء الله ما لزمت العمل به والسلام» (4/ 604-605).

على قدر ما يبدو من قسوة في استدعاء ابن عربي لما أسماه «شروط عمر» بالنسبة لأهل الذمة -النصارى واليهود والصابئة والمجوس- فإن القارئ مطالب بأن يستعيد السياق: لا فقط سياق الصراع العسكري الذي رفع شعار «الصليب» في المشرق، ورفع شعار «الاسترداد الكاثوليكي» في أسبانيا، بل عليه أن يقارن بين هذا الموقف وموقف «محاكم التفتيش»، والتي كانت قد بدأت نشاطها المحموم في مطاردة المسلمين واليهود معا في أسبانيا سنة 1233، أي قبل خمسة عشر عاما من كتابة هذه الرسالة. ومن المؤكد أن المقارنة ستكون في صالح موقف «الإسلام»، حيث لا نجد في نصوص الإسلام التأسيسية

إرغاما على اعتناق «الإسلام»، أو تخييرا بين «القتل» وبين الإسلام. فالمبدأ أنه «لا إكراه في الدين» و«من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، أي أن الإنسان حر في اختيار دينه. ومهما كانت قسوة ما يسميه ابن عربي «الشروط العمرية» من منظور عصر «الحرية الفردية» واحترام «حقوق الإنسان»، فإننا لا نجد فيها دعوة لتعذيب غير المسلمين لاستخراج اعترافات منهم بجرائم زائفة، كما نجد في محاكم التفتيش.(*)

وعلى القارئ أيضا أن يتذكر دائما أن ابن عربي كاتب الرسالة المشار إليها سالفا هو نفسه الذي يتسع قلبه لكل العقائد في «ترجمان الأشواق»، فهل يمثل هذان الموقفان - المتناقضان - خللا في بنية فكر ابن عربي، أم أن الخلل كامن فيمن يريد أن يقرأ كتابات الشيخ بعين واحدة: عين التجربة الروحية الكبرى خارج الزمان والمكان؟ من هنا حرصنا على أن ننظر للشيخ وحياته وتجاربه الروحية من جانبين: جانب التاريخ، بكل ما يتضمنه الوجود التاريخي من ارتباطات وانحيازات، بل ومعوقات، وجانب انطلاق الروح في محاولتها للتحرر من أسر اللحظة التاريخية ومن قيود الزمان والمكان. في محاولة النظر لتجربة ابن عربي

---

(*) ومن المؤكد أن احترام «الإسلام» للأديان السابقة عليه أمر لا خلاف عليه، فالإسلام في النهاية ينسب نفسه إلى سلسلة الأديان «الإبراهيمية»، و«إسماعيل» جد العرب وجد «محمد» هو ابن «إبراهيم». هذا اعتراف بالأنبياء والرسل جميعا وبالأديان التي أتوا بها من نفس المصدر الذي أتى منه الإسلام، وهو موقف لا مثيل له لا في اليهودية التي تعتبر كلا من المسيحية والإسلام هرطقة وإلحادا، ولا في المسيحية التي ظلت تنظر لنبي الإسلام بوصفه «المسيح الزائف». بل إن الفاتيكان الذي اعترف بالإسلام دينا في وثيقته الثانية في الستينات لم تصدر عنه أي وثيقة رسمية حتى الآن، فيما أعلم، تقرر أن «محمدا» عليه السلام نبي من الأنبياء. ولسنا هنا بصدد اتخاذ موقف دفاعي أو اعتذاري عن الإسلام أو عن الشيخ، بقدر ما نهدف إلى وضع ابن عربي في سياق عصره بلا زيادة ولا نقصان.

من خلال جدلية العلاقة بين الروحي الكوني والتاريخي الثقافي لا نفعل أكثر من تطبيق منظور ابن عربي للوجود وللمعرفة وللإنسان.

إن لكل «موجود» - يقول الشيخ - خيط يربطه بالحق - الله عز وجل - وخيط يربطه بعلته المباشرة. الخيط الذي يربط الموجود بالحق هو الخيط الناظم للوجود بأسره من أعلاه إلى أدناه؛ فهو خيط الحقيقة السارية في الوجود. والخيط الذي يربط كل موجود من الموجودات بعلته وسببه هو الخيط النسبي الخاص بهذا الموجود وحده. ووحدة الوجود بالمعنى المشار إليه هنا وجه آخر لوحدة «الكلمة» التي يمثلها فلك النبوة من أوله إلى نهايته. وللكلمة كما للموجودات جانبان: جانب الإطلاق والشمول، وجانب التعين في التاريخ والحدوث. إن كل الأنبياء في نظر الشيخ - ومنهم «محمد» عليه السلام - يمثلون هذين الجانبين: الجانب الكوني الروحاني بوصفهم تجليات للكلمة الإلهية، والجانب التاريخي الزماني بوصفهم رسلا مبلغين كلمة الله بلغتهم ومشرعين لأقوامهم. في شخصية «آدم» مثلا هناك «الإنسان الكامل» صورة الله وصورة الكون معا، وهناك شخصية «آدم» التاريخي أبو البشر وأول الجنس، ذي الجسد الطبيعي المكون من العناصر الأربعة الطبيعية. وفي شخصية «محمد» هناك «الحقيقة المحمدية» السارية في الوجود بأسره، والتي تتجلى وجوديا ومعرفيا في الأنبياء بدءا من آدم وتنتهي بظهور محمد «التاريخي» الذي ولد بمكة عام 570م.

لتجربة ابن عربي بالمثل جانبان: جانب التجربة الروحية الكونية، وجانب التجربة التاريخية. ومن المنطقي أن نحلل خطابه المعبر عن تجربته الروحية من نفس المنظور الذي صاغه هو نفسه للحقيقة؛ فنرى في تجربته بعدها الروحي الكوني، ولكن في علاقته الجدلية مع تجربته ككائن تاريخي ثقافي، بل ككائن اجتماعي سياسي؟ أليس ذلك أقرب

إلى طبيعة الأمور وأصوب من تجاهل الكائن التاريخي لحساب التجربة الروحية، التي مهما تعالت وسمت لا تستطيع كلية أن تغادر أرضها التي ترويها وتمنحها الاستمرار.

**2 ـ دار الإسلام ودار الكفر:**

لن نفرض على تجربة الشيخ رؤيتنا نحن للواقع التاريخي الذي أنتج خطابه في سياقه بقدر ما نريد أن نقرأ الواقع في عيون الشيخ كما صاغه خطابه. ولقد أشرنا من قبل إلى حرص الشيخ على أن يذكر مشاهدته لعبور جيش الموحدين إلى الأندلس وهو بفاس سنة 591/ 1195 «لقتال العدو حين استفحل أمره على الإسلام». وهي عبارة دالة على حالة من القلق تؤكدها العبارة التي تليها والتي تكشف العلاقة بين رحيل الشيخ عن الأندلس -أو عودته إليها- وبين هذا الصراع الذي كان دائرا بين المسلمين والملوك الكاثوليك. يقول الشيخ «ثم جزت إلى الأندلس إلى أن نصر الله جيش المسلمين وفتح به قلعة رباح والأركو وكركوي، وما انضاف إلى هذه القلاع من الولايات» (4/ 242). وهل لهذا الحرص على ذكر أسماء القلاع المحررة أو المفتوحة من الذاكرة بعد سنوات وسنوات، بالإضافة إلى الحرص على ذكر أنه عاد إلى الأندلس بعد مشاهدة عبور الجيش، سوى دلالة الانشغال العميق والاهتمام البالغ؟

في نفس السياق، وربما وفق قانون التداعي، يذكر الشيخ فتح بيت المقدس سنة 583/ 1187 على يد الناصر صلاح الدين الأيوبي، رابطا بينها عن طريق التأويل العددي للحروف - ما يعرف بحساب الجُمَل - وبين فتح مكة. لكن المثير للدهشة أن الآية القرآنية التي على أساس التأويل العددي لحروفها تم حساب سنة فتح مكة هي الآية الأولى من سورة الروم، والتي تشير إلى الصراع الذي كان دائرا بين

«الروم» و«الفرس» في القرن السابع الميلادي. وسنعود في الفقرة التالية لدلالة هذا الربط بين «استرداد القدس» وبين «فتح مكة»، لنرى أن اهتمام شيخنا بالتاريخ يمثل جزءا حيويا من انشغاله بقضايا الواقع. لسنا بحاجة إلى ذكر أن الصراع بين «الروم» والمسلمين حول الأراضي المقدسة آنذاك -فيما عرف باسم الحروب الصليبية- كان في العمق صراعا سياسيا استخدم «الدين» فيه سلاحا إيديولوجيا. وهو صراع لا يجب النظر إليه منعزلا عن الصراع في الأندلس.

من شأن هذه الصراعات التي ترفع لافتات «الدين» أن ترفع حرارة التعصب ضد التسامح، وأن تستثير نعرات الانعزال والتقوقع الديني والثقافي ضد الانفتاح الثقافي والديني. في هذا السياق تبرز مفاهيم التمييز بين «ذار الإسلام» و«دار الحرب» أو «دار الكفر»، ويصبح السؤال: هل يجوز للمسلم الإقامة في «دار الكفر» أم يجب عليه الهجرة؟ ويصبح السؤال أكثر تعقيدا إذا كانت الدار في الأصل «دار إسلام» وقعت تحت حكم «الكفار». في الباب الأخير من كتاب «الفتوحات المكية» - الوصايا - يوصي ابن عربي المسلم «ألا يقيم بين أظهر الكفار؛ لأن في ذلك إهانة لدين الإسلام، وإعلاء لكلمة الكفر على كلمة الله». وهذا يجعلنا نستعيد جوهر رسالته إلى «كيكاووس» التي حللناها في الفقرة السابقة. من هنا نتفهم تحريم ابن عربي ليس فقط لإقامة المسلم بين أظهر الكفار، بل زيارة المسلم «بيت المقدس» وهي في أيدي الكفار. من الضروري هنا بيان أن الفصل الأخير من الفتوحات - كما هو واضح من النص التالي - كتب قبل تحرير القدس سنة 583، أي قبل رحيل ابن عربي إلى المشرق. يقول «ولهذا حجرنا في هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه بيد الكفار، فالولاية لهم والتحكم في المسلمين، والمسلمون معهم على أسوأ حال. نعوذ بالله من تحكم الأهواء. فالزائرون اليوم بيت المقدس

والمقيمون فيه من المسلمين هم الذين قال الله فيهم (ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا)» (4/ 509).

هل نصف ابن عربي بالتطرف؛ لأنه يحرم على المسلم الإقامة في بيت المقدس حتى لو كانت مسقط رأسه؟ هل يتحتم على كل المسلمين الرحيل من ديارهم إذا وقعت بالاحتلال العسكري في يد عدوهم؟ قد نتفهم تحريم «الزيارة» للمقيم خارجها، وبيت المقدس كانت دائما مزارا للمسلمين عامة وللعلماء والمتصوفة بصفة خاصة. أما تحريم الإقامة فيها لمن هو من أهلها فهو يعطي انطباعا بأن ابن عربي يتخذ موقفا متشددا فيه الكثير من التطرف. إن هذا الحرص على التمييز بين الكفار والمسلمين من جهة، وهذا الحرص - من جهة أخرى - على تأكيد عدم جواز الإقامة في دار الكفر، لا معنى له في سياق الرؤية الصوفية المتسامحة ولا تفسير إلا بإدراك ضغط الواقع الذي يحاول بعض الباحثين التقليل من أثره في تشكيل ملامح التجربة الروحية.

لكن علينا في الوقت نفسه أن نعيد تأكيد حقيقة أن الفتوى - إذا صح أن نعتبرها فتوى - أصدرها الشيخ سنة 583 قبل رحيله من الأندلس وقبل أن تتعمق تجربته الروحية وتكتمل. لكننا سنواجه مرة أخرى بحقيقة مغايرة: أنه كتب رسالته إلى «كيكاووس» سنة 609/ 1249 وكانت تجربته قد اكتملت. ألا يؤكد هذا كله الحقيقة التي نحاول إبرازها، حقيقة أن الروح في محاولتها السمو والارتفاع تظل في حالة صراع مع واقعها الأرضي، فإذا كانت تنجح أحيانا في التحليق عاليا فوق غيومه وأمطاره فإن هذا الواقع يصيبها في أحيان أخرى بفتور لا يمكن إنكاره أو تجاهله؟

### 3 ـ معنى «الكفر»:

إذا كنا ركّزنا على التاريخي في فكر ابن عربي، وضغوط الواقع

عليه، فإن هذا لا يعني أنه لم يكن ذلك الروحاني المتسامح، ويمكن تلمّس تحليقه الروحي في نفس السياق؛ وذلك في تحديده لمعاني «الكفر» و«الإيمان». فالكفر بمعنى عدم الاعتراف بوجود إله للعالم لا وجود له في الحقيقة عند شيخنا؛ إذ العالم كله من أعلاه إلى أدناه بمستوياته ومراتبه المختلفة، من أرواح وعقول وأجسام فلكية وعناصر طبيعية، ليس سوى مظاهر وتجليات لحقيقة واحدة سارية في أجزائه بنسب مختلفة: تلك هي الحقيقة الإلهية. الكفر بمعنى إنكار وجود الباري ليس إلا صفة عارضة ظهرت مع ظهور الشرائع السماوية على أيدي الرسل والأنبياء، فصدقهم البعض وكذّبهم البعض الآخر، فأُطلِق على المصدقين اسمُ «المؤمنين» وأطلق على «المكذبين» اسمُ الكفار. لولا نزول الشرائع وانقسام الناس بين مصدق ومكذب ما كان للكفر أن يظهر في العالم.

لكن ظهور الكفر في العالم لا ينفي حقيقة أن العالم كله مؤمن في الباطن. فمنذ اللحظة التي أخذ الله فيها العهد على البشر وهم في حالة «الذر»، أي وهم في لحظة كونهم بذورا في ظهر أبي البشر «آدم» أعلنت الذراري إيمانها بربها حسب ما ورد في القرآن الكريم: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم. ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» (الأعراف 7/ 172). في هذه اللحظة الغائرة في الأزل أقرَّ البشر جميعا بالربوبية لله، وكلهم ما يزالون على هذا الإقرار الأصلي منذ الأزل. وابن عربي في شرحه للآية يميز تمييزا دالا في صيغة السؤال؛ فالله - وفقا لفهم الشيخ - لم يسأل البشر في تلك اللحظة عن وحدانيته، أي عن انفراده سبحانه بالربوبية، فلم يقل: الست بواحد؟ والسبب في أن صيغة السؤال اتخذت شكل «الست بربكم» بدلا من «ألست بواحد» - يشرح ابن عربي - أن الله سبحانه علم «أنه إذا

أوجدهم أشرك بعضهم ووحّد بعضهم واجتمعوا في الإقرار بالربوبية» (2/ 275). إذا كان كل البشر قد أقروا بالربوبية فإن الفارق بين الموحد والمشرك يكمن في أن المشرك أضاف لله شريكا في ربوبيته بينما الموحد آمن بإله واحد لا شريك له. المقصود بالمشركين في مفهوم ابن عربي عبدة الأوثان والكواكب بصفة خاصة، هذا بالإضافة إلى من يعتقدون ألوهية المسيح ويعبدونه. المشركون هم باختصار كلُّ مَنْ سوى الموحدين، وهم الذين يؤمنون بإله واحد لا شريك له ولا ولد، وأيا كان ما يعبد المشركون أو أيا كان من يعبدون من حجارة أو كواكب أو أشخاص، فهم في النهاية يؤمنون «أن هذا الحجر أو هذا الكوكب أو ما كان من المخلوقات أنه إله» (السابق ص: 274). فهم في الحقيقة - هؤلاء المشركون - يعبدون الله المتجلي في الحجر أو الكوكب أو الشخص، فيكون خطؤهم في هذه الحالة خطأ في نسبة الألوهية نسبة مطلقة إلى من نسبوها إليه. والخطأ في النسبة لا يمنع صحة الإيمان وصحة العبادة في الباطن. أليس الله سبحانه هو القائل: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» فكيف تكون عبادة لغيره؟

كل مخلوق في الحقيقة لا يعبد إلا الله، علم ذلك من علمه وجهله من جهله. هذا يصح على القائلين بالتثليث من النصارى، كما يصح على الثنوية وعبدة الحجارة والكواكب والأشجار وعبدة الأسلاف. وماذا عن الملاحدة الذين يزعمون مطلق الكفر ويرفضون الانتماء إلى أي دين؟ وفقا لشيخنا الأكبر إن الإنسان - أي إنسان - لا بد أن يكون مؤمنا بشيء ما، بقيمة ما، أو بمذهب فكري ما، وهذا يدخل فيه «الإلحاد» بوصفه موقفا فكريا. هذا الإيمان بموضوع أو فكرة أو مذهب أو مبدأ ليس في باطنه العميق إلا إيمانا بمجلى من مجالي الحقيقة الإلهية المطلقة. وهكذا يكون العالم كله - طبقا لشيخنا - مؤمنا. إن الله ما خلق الجن والإنس إلا لعبادته، هكذا قُدِّر الأمرُ منذ

الأزل، وهكذا هو الأمر. أليس الله هو القائل أيضا: «وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»؟ أليس التسبيح عبادة بما هو في جوهره تمجيد للخالق؟ ألا يؤكد ذلك كله ما يقوله الشيخ من أن عبادة الله سارية في الموجودات كلها «فإن كل جزء من العالم مسبح لله تعالى من كافر وغير كافر؛ فإن أعضاء الكافر كلها مسبحة لله. ولهذا يشهد عليه يوم القيامة جلده وسمعه وبصره ويده ورجله. (هنا يشير ابن عربي إلى آيات قرآنية عديدة: 24:24، 36:65، 41:21 على سبيل المثال) غير أن العالم لا يفقهون هذا التسبيح وسريان هذه العبادة في الموجودات» (السابق ص: 275).

الكفر والإيمان إذن مصطلحات ومفاهيم عارضة، والتقسيم إلى كفار ومؤمنين منشؤه نزول الشرائع التي قسمت الناس وفقا لتصديقهم - أو لتكذيبهم - لرسل الله. أما الحقيقة الوجودية فإن الكون كله مطيع لله بالفطرة، والمخلوقات كلها مسبحة وعابدة بالطبيعة، والبشر كلهم مؤمنون بالعهد الأصلي في لحظة «الذر» الأولية والأزلية. وفي التقسيم الوضعي، فالناس كلهم مؤمنون إما بالظاهر والباطن معا - وهؤلاء هم الموحدون - أو مؤمنون بالظاهر دون الباطن - وهؤلاء هم المنافقون - أو مؤمنون بالباطن دون الظاهر، وهم من يطلق عليهم اسم «الكافرون».

### 3 ـ نصر الله للمؤمنين:

هذا التصور للإيمان والكفر يجعل من السهل على ابن عربي أن يتقبل الواقع الذي فيه ينهزم المؤمنون وينتصر الكافرون، كما يمكّنه بالمثل أن يقدم تفسيرا دينيا مقنعا لهذا الواقع الذي يبدو -ظاهريا- مخالفا للسنن الإلهية في وعد الله بنصرة «المؤمنين» وإلحاق الهزيمة بالكافرين. أليس الله هو القائل: «وكان حقا علينا نصر المؤمنين»؟ فما

بال المؤمنين يعانون الهزائم المتوالية وينعم الكفار بانتصارات متتالية عليهم؟ التمييز بين «المؤمن» و«الموحد» وإطلاق صفة «الإيمان» لتشمل كل البشر - شاءوا أم أبوا، وعوا ذلك أو لم يعوا - يُمكِّن ابن عربي من مدِّ مفهوم تولي الله سبحانه للمؤمنين لكي يشمل كل البشر. وإذا كان البشر كلهم مؤمنين، فكلهم «أولياء الله» من جهة، وكلهم منصورون من الله من جهة أخرى. أليس الله القائل: «وكان حقا علينا نصر المؤمنين» وهو أيضا القائل: «الله ولي الذين آمنوا»؟

إذا كان الأمر كذلك لا بد أن يكون معيار النصر والهزيمة معيارا لا يتعلق بموضوع الإيمان بقدر ما يتعلق بمستوى الصدق في هذا الإيمان. يتحقق الانتصار إذن أو بالأحرى يتحقق وعد الله بنصر المؤمنين - وفقا لمستوى قوة الصدق في الإيمان. أما إذا كان مستوى صدق الإيمان ضعيفا تحل الهزيمة، أيا كان موضوع الإيمان. من المنطقي في هذا التصنيف أنه إذا تعادلت درجتا الصدق عند الفريقين المتحاربين يكون فريق «المؤمنين/الموحدين» أحق بنصر الله من فريق «المؤمنين/النصارى أو المشركين». لكن التوحيد وحده - دون صدق - لا يحقق النصر. ألم يهزم المسلمون الأوائل في بعض الوقائع ضد المشركين من أهل مكة بسبب الغرور والإعجاب بالكثرة؟ (القرآن 9: 25).

يريد الشيخ أن يقول إن صدق الإيمان في قلب المؤمن، والإصرار النابع من هذا الصدق، أكثر جدوى في تحقيق النصر من محتوى الإيمان، أي من صدقه المعرفي. إن النصر يحققه البشر بصدقهم، وتولي الله للبشر ونصره لهم يتعلق بدرجة صدقهم؛ لأن كل صور «الإيمان» تجد لها انتماء في التجليات الإلهية. إن هزيمة المسلمين في حروبهم ضد «الروم» في المشرق وضد الملوك الكاثوليك في إسبانيا تجد تفسيرها في ضعف الهمم النابع من ضعف الإيمان. لو

عدنا لرسالة الشيخ إلى «كيكاووس» لوجدنا إلماحا إلى هذا البعد في نقده لحكام المسلمين بسبب انشغالهم بجمع المال وعدم محاسبتهم لنوابهم الذين يعيثون في الأرض فسادا ويظلمون الناس.

يكاد ابن عربي أن يقول تفسيرا لهزائم المسلمين في الحاضر وفي الماضي على السواء: إن الله سبحانه وتعالى لا يتعصب، فالعالم كله مؤمن به، والعالم كله تحت جناح رحمته الشاملة وعدله المطلق. هكذا يمد الشيخ مفهوم «الولاية الإلهية» ليشمل الجميع، والمقصود هنا الولاية العامة لا الخاصة بالأولياء من الأقطاب والأبدال والأوتاد الخ. «الولاية نعت إلهي. . . ولما كان هذا النعت للإله كان عامّ التعلق. وهكذا كل نعت إلهي لابد أن يكون عامّ التعلق، وإن لم يكن كذلك فليس بنعت إلهي. . . ولما كان نعتا إلهيا سرى في كل ما يُنسَب إليه إلهية (أي ما ينسب إليه وصف إلهي) مما ليس به. ولكن لما تقرر في نفس المشرك أن هذا الحجر أو هذا الكوكب أو ما كان من المخلوقات أنه إله - وهو مقام محترم لذاته - تعيَّن على المشرك احترام ذلك المنسوب إليه (الألوهية)؛ لكون المشرك يعتقد أن تلك النسبة إليه صحيحة ولها وجه عام. ولما علم الله سبحانه أن المشرك ما احترم ذلك المخلوق إلا لكونه إلها - في زعمه - نظر الحق إليه. . . فإذا وفى بما يجب عليه لتلك النسبة من الحق والحُرمة وكان أشد احتراما لها من الموحِّد، وتراءى الجمعان (التقى الجيشان) كانت الغلبة للمشرك على الموحِّد، إذ كان معه النصر الإلهي لقيامه بما يجب عليه من الاحترام لله وإن أخطأ في النسبة. وقامت الغفلة والتفريط في حق الموحد فخُذِل ولم تتعلق به الولاية. فأي شخص صدق في احترام الألوهية واستحضرها - وإن أخطأ في النسبة ولكن هي مشهوده - كان النصر الإلهي معه {وذلك} غيرةً على المقام الإلهي؛ فإنه العزيز الذي لا يُغلب. فما جعل نصره واجبا عليه للموحد، وإنما جعله للمؤمن بما

ينبغي للألوهية من الحرمة. . . إن الموحد إذا أخلص في إيمانه ثبت نصره على قرنه بلا شك. فإذا طرأ عليه خلل ولم يكن مصمت الإيمان خذله الحق وما وجد في نفسه قوة يقف بها لعدوه من أجل ذلك الخلل فانهزم» (2/ 274-275).

عزيز على ابن عربي أن يسمي هزائم المسلمين باسمها الصحيح، فيكتفي أن يسميها «خذلانا»، وذلك رغم تحليله المسهب لمفهوم «الولاية» و«الإيمان» وتعلقهما بالألوهية السارية في الكون كله. إن الإطار النظري العرفاني المحكم البناء يظل غير قادر على إقناع الشيخ باحتمالات الواقع، إن شيئا ما هنا عصي على الهضم، الهزيمة التي يكاد الشيخ يراها ماثلة في كل شيء. يصر الشيخ على أن يضمّن خطابه رسالة لمعاصريه: إن للخذلان الذي تعانونه أسبابا، إنه خذلان لكم وليس نصرا لأعدائكم. من هنا رسائله الموجهة إلى الحكام لعلهم يتعظون من غفلتهم التي تسبب لهم الخذلان، وتتسبب في إذلال «الدين القويم». إن خطاب ابن عربي موزع بين صفاء فكره وتعالي تجربته الروحية وبين تجربة زمانه وانتمائه الثقافي والحضاري والديني. ومن منا لا يعجز في كثير من الأحيان عن حل تلك التعارضات بين سمو خبرة الروح وزمانية الوجود الإنساني. لقد كان ابن عربي يحلم - وهذا حقه - بأن يرى «دين النبي محمد يقام، ودين المبطلين يزول».

### 4 ـ التاريخ من أفق الحاضر:

والآن نطرح تساؤلنا المؤجل: ما الذي يربط بين فتح مكة في القرن السابع الميلادي واستعادة القدس من الروم بفضل صلاح الدين الأيوبي في القرن الثاني عشر؟ ما الذي يربط الحاضر بالماضي في نسيج واحد في وعي الشيخ أو في لا وعيه؟ كثيرا ما يعود ابن عربي

لينبش - بطريقة رمزية شاعرية - في بعض أحداث الماضي السياسي الإسلامي مستثيرا دلالات بعينها جديرة بالتأمل. وتساؤلنا هنا: هل ثمة علاقة ما تربط بين هذه الدلالات وبين وقائع بعينها في التاريخ العيني الذي كان الشيخ شاهدا عليه؟ ربما لا نستطيع أن نقدم إجابة عن مثل هذا السؤال، لكننا نرى أن من واجبنا إثارته عند الحديث عن القيود والضغوط الزمانية والمكانية. فالواقع الذي نعيشه جميعا يتضمن التاريخ جزءا جوهريا من مكوناته، لكنه التاريخ منظورا إليه بعيون الحاضر، الذي ليس بدوره سوى استمرارية ما للماضي وانقطاعا عنه في الوقت نفسه.

نحلل هنا نصا نرى أنه نص هام؛ لأنه يكشف لنا عن انخراط الشيخ انخراطا غير مباشر كما قلنا في إعادة رسم خارطة الماضي. كيف؟ لنتأمل القصة التي يحكيها الشيخ ونحلل عناصرها لعلنا نصل إلى دلالتها ومغزاها. القصة أن رجلا من دمشق اسمه «يحيى بن الأخفش»، وهو في الأصل من أهل مراكش، يصفه ابن عربي بأنه من أهل «العشق والأدب والدين»، كتب هذا الرجل رسالة للشيخ، الذي كان يعيش في دمشق آنذاك أيضا، يخبره فيها برؤيا شاهد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم يقف بمقصورة الخطابة في جامع دمشق. في الرسالة التي يقص علينا ابن عربي تفاصيلها في كتاب الفتوحات المكية (1/ 297-298) يحدد «يحيى بن الأخفش» هذا موقع «مقصورة الخطابة» بأنها تقع إلى جانب «خزانة المصحف» المنسوب إلى «عثمان بن عفان» رضي الله عنه.

في المشهد يقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في مقصورة الخطابة والناس - وبينهم «يحيى بن الأخفش» كاتب الرسالة وصاحب الرؤيا - يهرعون إليه ويدخلون عليه لمبايعته. يظل صاحب الرؤيا وكاتب الرسالة «واقفا حتى خفَّ الناس»، ويحكي في رسالته:

«فدخلت عليه وأخذت يده» وهنا يبدأ النبي صلى الله عليه وسلم حديثا مع «يحيى» هذا، يكون «ابن عربي» محوره وبؤرته.

يسأل الرسول يحيى: هل تعرف محمدا؟

يجيب يحيى متسائلا: يا رسول الله من محمد؟

الرسول: ابن عربي

يحيى: نعم أعرفه

الرسول: قل له يقول لك رسول الله صلى الله عليه وسلم: «انهض إلى ما أُمِرت به.» واصحبه فإنك منتفع بصحبته. وقل له: يقول لك رسول الله صلى الله عليه وسلم: «امتدح الأنصار، ولتعين منهم سعد بن عبادة ولابد».

ويواصل «يحيى بن الأخفش» في رسالته لابن عربي حكاية ما شاهده في الرؤيا قائلا إن الرسول استدعى الشاعر «حسان بن ثابت» وقال له: يا حسان حفِّظه -يقصد يحيى بن الأخفش- بيتا {من الشعر} يوصله لمحمد بن عربي يبني عليه وينسج على منواله في العروض والروي. فيلتفت «حسان بن ثابت» إلى «يحيى بن الأخفش» ممتثلا لأمر رسول الله ويقول: «خذ إليك»، وينشده البيت الشعري:

شغف السهاد بمقلتي ومزاري

فعلى الدموع مُعَوَّلي ومشاري

وما زال «حسان» يردد البيت حتى حفظه «يحيى».

يواصل «يحيى بن الأخفش» في رسالته فيقول إن الرسول قال له: اكتبه (=أي المديح الذي ينظمه ابن عربي في الأنصار) بخط بيِّن، واحمله ليلة الخميس إلى تربة كذا يسمونها «قبر الست» فستجد عندها شخصا اسمه «حامد»، فادفع إليه المديح.

هنا تنتهي الرسالة التي أرسلها «يحيى بن الأخفش» للشيخ محيي الدين يروي فيها رؤياه التي رأى فيها النبي في جامع دمشق والحديث الذي دار بينه وبين الرسول حول ابن عربي وضرورة أن يكتب قصيدة في مدح الأنصار، لا بد أن يذكر فيها اسم «سعد بن عبادة» تحديدا، هذا بالإضافة إلى طلب النبي من «حسان بن ثابت» شاعره أن ينظم بيتا يكون بمثابة نموذج ينسج ابن عربي على منواله قصيدته. وتنتهي الرسالة بأن يأمر النبي «يحيى» أن يأخذ قصيدة ابن عربي بعد أن يكتبها بخط بيِّن ويحملها إلى مكان يُسمى «قبر الست» حيث يجد شخصا اسمه «حامد» يدفع القصيدة إليه.

يواصل ابن عربي سرد الحكاية قائلا: «فلما أخبرني الرائي وفَّقَه الله عملت له القصيدة من وقتي من غير فكر ولا روية ولا تثبط، ودفعت القصيدة إليه». وتنتهي القصة برسالة أخرى يتلقاها ابن عربي من «يحيى بن الأخفش» ينبئه فيها بما وقع بعد أن تسلم منه القصيدة: «لما جئت قبر الست ووصلت إليه بعد العشاء الآخرة رأيت رجلا عند القبر فقال لي ابتداء: أنت يحيى الذي جاء من عند فلان («وسماني» هكذا يتدخل ابن عربي في السرد شارحا) فقال له يحيى: نعم، فعاد الشخص وسأل يحيى: فأين هي القصيدة التي مدح بها الأنصار عن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال يحيى: هي عندي «فناولته إياها فقرَّب من الشمعة ليقرأ القصيدة فلم أره يخبر ذلك الخط، فقلت له: أتأذني أن أُنشدك إياها؟ فقال: نعم فأنشدته إياها».

ما يهمنا في هذه القصة المليئة بالرموز الغامضة والدلالات الثرية، التي يصعب الإحاطة بها هنا، هو الدلالة السياسية لطلب النبي من ابن عربي - عن طريق وسيط هو «يحيى بن الأخفش» الذي لا يذكر ابن عربي عنه شيئا سوى تلك الجملة القصيرة أنه كان من أهل مراكش، يعيش في دمشق، وهو من أهل «العشق والأدب والدين» - أن يكتب

قصيدة في مدح الأنصار. ما دلالة هذا التكليف؟ وما علاقته بكون ابن عربي ينتمي عرقيا إلى قبيلة طيء اليمنية، الأصل العرقي لقبائل الأنصار في يثرب؟ ولماذا بالتحديد يتضمن الطلب النص على ذكر اسم «سعد بن عبادة» في القصيدة؟. هذا فضلا عن كتابة القصيدة بخط بيِّن لشخص اسمه حامد، لا يجيد قراءة الخط الذي كتبت به القصيدة، الأمر الذي يعني أنه ليس من أهل الإقليم، وربما ليس من أهل العصر، فيحتاج ليقرأها له «يحيى». وتساؤلات أخرى كثيرة تتعلق بطبيعة المكان الذي تحمل القصيدة إليه، المقابر و«قبر الست» تحديدا.

في كل هذا السرد لم يفعل ابن عربي سوى كتابة القصيدة على صورة البيت الذي نظمه «حسان بن ثابت» شاعر النبي، وهو أيضا من الأنصار. ربما نكتفي هنا بالتعليق على الجزئية الخاصة بدلالة النص على ذكر اسم «سعد بن عبادة» في القصيدة. فسعد بن عبادة من الشخصيات التاريخية الهامة التي قدمت دعما أدبيا وماليا وعسكريا لا يستهان به في سبيل الدعوة الإسلامية، خاصة بعد هجرة المسلمين الأوائل إلى يثرب. ولم يتوقف دعمه أو دعم قبيلته بعد فتح مكة، بل إن هذا الدعم أتاح له مكانة متميزة في المدينة نفسها، خاصة بعد ضعف أسهم «عبد الله بن أبي» زعيم الخزرج بسبب «نفاقه» المعروف.[3]

لكن سمعة «سعد بن عبادة» أصابها تشويه متعمد في المصادر المتأخرة نتيجة لموقفه في النقاش الذي دار في «سقيفة» قومه «بني ساعدة» عشية وفاة النبي، حيث اجتمع «الأنصار» لمناقشة مسألة «الخلافة» وكان «سعد» أهم مرشحي الأنصار، لولا تدخل «أبو بكر»

(3) انظر مقالة مونتجمري وات عنه في دائرة المعارف الإسلامية، ط2، دار بريل، ليدن، المجلد 8، ص: 698.

و«عمر» فتم انتخاب «أبي بكر» وأذعن الأنصار. واختفى «سعد» من الحياة العامة، ومات في سوريا بعد سنتين. هل نلمس في النص السابق محاولة لإعادة الاعتبار لشخصية «سعد بن عبادة» بالنص على ضرورة ذكر اسمه في قصيدة مدح الأنصار التي أمر الرسول نفسه ابن عربي بكتابتها؟

ولكن لماذا الوسائط؟ نفهم أهمية أن تكون القصيدة المقترحة على غرار بيت من الشعر ينظمه شاعر الأنصار الذي تخصص في مدح النبي؛ لأن ذلك من شأنه أن يعطي للمديح طابعا مستمدا من حقيقة أن شعر «حسان» مؤيد بروح القدس، وهو «جبريل» ناقل الوحي إلى محمد. ولعل السؤال الأهم: هو لماذا الانشغال بالماضي وما علاقته بالحاضر. أسئلة كثيرة نعجز عن الإجابة عليها. ويكفي أن يكون ما نريد تأكيده قد صار واضحا رغم حرصنا على نفي أي ادعاء بأننا نريد سجن خطاب ابن عربي في إطار زمانه ومكانه بالمعنى البيئي أو الزماني الضيق. كل ما نريد تأكيده أن عظمة المفكر - أي مفكر - تكمن في هذا التوتر الخلاق بين مخاطبة زمانه، وبين التشوق لمخاطبة المستقبل، لكن هل يمكن مخاطبة المستقبل إلاّ باللغة التي يمكن للحاضر استيعابها وهضمها.

إن إعادة الاعتبار لشخصية «سعد بن عبادة» الأنصاري، بالحرص على ذكر اسمه في قصيدة يُمدح فيها الأنصار، محاولة رمزية من ابن عربي لتقديم قراءة للتاريخ. وهذه المحاولة تتعلق بمسألة الخلافات المبكرة حول مشكل من يخلف الرسول. لم يكن خلاف «سقيفة بني ساعدة»، الذي كان بطله «سعد بن عبادة»، والذي انتهى باختيار «أبي بكر» خليفة، هو الخلاف الوحيد. ففي المصادر التاريخية - شيعية وسنية على السواء - أن «عليا بن أبي طالب» - ابن عم الرسول وزوج ابنته «فاطمة» - لم يحضر هذا الاجتماع؛ لأنه كان مشغولا بإجراءات

دفن الجثمان الشريف. وتنص هذه المصادر على أنه لم يكن راضيا عن النتيجة التي أسفر عنها اجتماع السقيفة. كان يرى نفسه أحق بخلافة الرسول في تولي أمور المسلمين لأسباب عديدة، ولهذا تأخر في مبايعة «أبي بكر» فترة يختلف المؤرخون في تحديدها.

لقد ظل أمر الخلافة موضوعا خلافيا بين المسلمين خاصة في سياق الحرب الأهلية التي نشبت عقب تولي «علي بن أبي طالب» الخلافة بعد مقتل الخليفة الثالث «عثمان بن عفان». في سياق تلك الحرب الأهلية - التي أطلق عليها اسم حروب «الفتنة» - تباينت الآراء والاتجاهات وتشعبت الأفكار، وكان هذا كله تمهيدا لميلاد «علم الكلام» على أرض الاختلافات السياسية؛ وبالتالي صارت قضية «الخلافة» أو «الإمامة» من قضاياه الأساسية. المعسكران الأساسيان هما الشيعة والسنة، ويتلخص الخلاف بينهما في تحديد معيار اختيار الخليفة، ففي حين يقوم منطق الشيعة على ضرورة أن يكون «الخليفة» من أهل بيت النبوة، يكتفي «السنة» بأن يكون الخليفة من قبيلة «قريش». لكن السؤال الذي كان محور نقاش في أتون الصراع الذي استمر بين «السنة» و«الشيعة» كان يتمحور حول مدى مشروعية خلافة كل من «أبي بكر» و«عمر». من منظور السنة لا إشكال في مشروعية الخلافة، إذ مدار الاختيار هو «إجماع أهل الحل والعقد»، وهو متحقق في الحالتين. أما الشيعة الأوائل فقد كان رأيهم أن كلا من «أبي بكر» و«عمر» يعدان مغتصبين لحق «علي بن أبي طالب».

وككل خلاف يستعر في أتون الصراع العسكري ثم تهدأ حدته تدريجيا، عدَّل الشيعة من موقفهم من الخليفتين الأول والثاني، رغم إصرارهم على أن «عليا» كان هو الأكثر استحقاقا لها. طور الشيعة نظرية فحواها أنه من الجائز أن يتولى «الإمامة» أو «الخلافة» من هو أقل استحقاقا وفضلا مع وجود الأكثر استحقاقا والأفضل. تلك هي نظرية

«جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل». ابن عربي ليس شيعيا بالمعنى الاصطلاحي المذهبي للتشيع، لكن العلاقة بين التصوف والتشيع فكريا وتاريخيا أمر تعرض له بالشرح والتفسير باحثون كثيرون، لعل «هنري كوربان» -الذي استشهدنا به أكثر من مرة في هذا الفصل- من أشهرهم.

ابن عربي يصوغ قضية تأخر الأفضل وتقدم الأقل فضلا في تولّي الخلافة من خلال مفهوم عرفاني فحواه أن الأولية والآخرية مفاهيم نسبية؛ لأن «الزمان» نفسه مفهوم نسبي مرتبط بعالمنا هذا، عالم الاستحالة والتكوين وفقا لحركة الأفلاك وتأثيراتها. فإذا كان «الأفضل» من الخلفاء - وهو علي بن أبي طالب - قد تأخر زمان توليه الخلافة، فذلك حكم «الزمان» ليس إلا. أي أن هذا التأخر في «الزمان» لا يقلل من شأن أفضليته ولا ينفيها. صحيح أن الخلفاء الأربعة كلهم مؤهلون للتقدم والخلافة، لكن ترتيب توليهم لا يعكس أفضلية بقدر ما هو حكم الزمان والآجال: «فلما كان في علم الله أن أبا بكر يموت قبل عمر، وعمر يموت قبل عثمان، وعثمان يموت قبل علي - رضي الله عنهم جميعا -... جعل الله خلافة الجماعة كما وقع؛ فتقدَّم من عَلِم أن أجله يسبق أجل غيره من هؤلاء الأربعة. فما قدَّم منهم من قدم لكونه أكثر أهلية من المتأخر عنهم في نظرنا فإنه ما بقي إلا حكم الآجال والعناية» (4/ 328).

## 5 ـ السلطان والقرآن، جدلية السيف والعرفان:

كان هذا زمان الخير، زمان الصحابة من المهاجرين والأنصار، وزمان الخلفاء الراشدين، زمان القرون الأولى التي هي خير القرون. إذا كان الشيخ قد انخرط بطريقة رمزية في النقاش القديم فانخراطه في شأن زمانه لا يجوز أن يكون أمرا في حاجة لإثبات. يقول الشيخ في

«عنقاء مغرب» ما نصه: «وذلك زمان الفتن، وحلول البلايا والمحن» (ص: 22). ليس من المستغرب إذن أن يحدد زمان ظهور المهدي المُنتَظَر بأنه القرن السابع الهجري «القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية: قرن الرسول صلى الله عليه وسلم -وهو قرن الصحابة- ثم الذي يليه ثم الذي يلي الثاني» (وهي خير القرون حسب رواية تُنسب في كتب الحديث للرسول) (الفتوحات 3/ 365). وبين القرون الثلاثة الأولى والقرن السابع -يقول ابن عربي- «حدثت أمور، وانتشرت أهواء، وسُفِكَت دماء، وغارت الذئاب في البلاد، وكَثُر الفساد إلى أن طمَّ الجور وطما سيلُه، وأدبر نهار العدل بالظلم حين أقبل ليله» (السابق). ومن الطبيعي والأمر كذلك أن يكون خروج الخليفة المهدي في هذا القرن السابع -عصر ابن عربي- ليحقق الأهداف الثلاثة التي رأينا أنها كانت شاغل ابن عربي، والتي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

1 - تحقيق العدل في الأرض بعد أن امتلأت بالظلم والجور.

2 - أن يقيم دين الله في الأرض بعد أن ارتفعت أديان الزور في كل مكان.

3 - أن يرفع الخلاف بين المسلمين في المذاهب ويقر دين الله الصحيح كما كان عليه أيام الرسول، وأن يحقق الانتصار الذي عجز المسلمون عن تحقيقه في صراعهم ضد أعدائهم.

هكذا يكون خروج المهدي المنتظر «وقد امتلأت الأرض جورا وظلما فيملؤها قسطا وعدلا... يخرج على فترة من الدين، يزع اللهُ به ما لا يزع بالقرآن.... يمشي النصر بين يديه... يقفو أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم... لا يخطئ. له مَلَك يسدده من حيث لا يراه. يحمل الكلَّ ويُقوِّي الضعيف ويعين على نوائب الحق (وهي

صفات نبوية وردت في حديث «خديجة» زوجة محمد له حين فاجأه الوحي فاضطرب، وكانت تحاول طمأنته) يفعل ما يقول ويقول ما يفعل ويعلم ما يشهد. . . يبيد الظلم وأهله، يقيم الدين وينفخ بالروح في الإسلام، يعزُّ الإسلامُ به بعد ذُلِّه، ويحيى بعد موته. يضع الجزية، ويدعو إلى الله بالسيف ما كان: فمن أبى قتله فلا يبقى إلا الدين الخالص» (السابق: ص: 364).

رغم أن مفهوم «المهدي المنتظر»، الذي يظهر فيملأ الأرض قسطا وعدلا بعد أن امتلأت جورا وظلما، ليس من إبداع ابن عربي، فالجدير بالالتفات أن ابن عربي يحدد زمن مجيئه بالقرن السابع معتمدا في ذلك على تصوير عصره بأنه العصر الذي «ذل» فيه الإسلام بعد «عز» و«خسر» بعد «انتصار». لا يمكن لدارس ابن عربي أن يتجاهل هذا البعد الواضح في الكيفية التي يوظف بها الشيخ مفاهيم مستقرة في التراث السابق عليه ليخاطب مشكلات عصره.

لكن من هو المهدي المنتظر؟ ولماذا يحتاج الزمان إليه رغم وجود «خاتم الولاية المحمدية الخاصة»، الذي هو ابن عربي نفسه؟ تلك أسئلة لم تشغل الباحثين فيما أعلم لتركيزهم على المفاهيم الروحية والصوفية والفلسفية في خطاب ابن عربي وإهمال - أو التقليل من شأن - الإشارات المتناثرة هنا وهناك في ثنايا هذا الخطاب، والتي تحيل إلى هموم العصر والزمان. في زمان ابن عربي يظهر هو «خاتم الولاية المحمدية الخاصة»، حامل لواء الحق بالمعنى المعرفي، أو العرفاني. وفي العصر نفسه يظهر «المهدي المنتظر»، فيحقق العدل وينصر الدين بالسيف، ويفتح القسطنطينية. ولكن تنقلب الموازين مرة أخرى فيظهر «الدجال» الذي سيقتل «المهدي»، وينشر الفساد في الأرض. وأخيراً ينزل من السماء «عيسى بن مريم»، فيقتل «الدجال» ويعيد العدل في الأرض ويحكم وفقا لشريعة محمد لا وفقا لشريعته هو؛ إذ إن نزوله -

هكذا في آخر الزمان - إنما من حقيقة كونه «خاتم الولاية العامة». إن الوصف الذي يقدمه ابن عربي لنهاية العالم في زمانه يدفعنا للتساؤل لماذا هذا التحديد؟

فمن هو «المهدي المنتظر»؟ إنه خليفة «من عترة رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولد فاطمة، جدُّه الحسن بن علي، يواطئ اسمه اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخَلْق - بفتح الخاء - وينزل عنه في الخُلُق... وهو أجلى الجبهة، أقنى الأنف. أسعد الناس به أهل الكوفة، يقسم المال بالسوية ويعدل في الرعية ويفصل في القضية... يُظهر من الدين ما هو عليه الدين في نفسه ما لو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكم به. يرفع المذاهب من الأرض فلا يبقى إلا الدين الخالص... يفرح به عامة المسلمين أكثر من خاصتهم، يبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف وتعريف إلهي. له رجال إلهيون يقيمون دعوته وينصرونه هم الوزراء يحملون أثقال المملكة ويعينونه على ما قلده الله.... {وهم} طائفة خبأهم الله له في مكنون غيبه أطلعهم كشفا وشهودا على الحقائق وما هو الأمر عليه في عباده... وهم من الأعاجم ما فيهم عربي، ولكن لا يتكلمون إلا بالعربية. لهم حافظ ليس من جنسهم ما عصى الله قط، وهو أخص الوزراء وأفضل الأمناء» (3/ 364-365).

من الواضح أن «المهدي» -وفقا لوصف ابن عربي- شخصية من أهل بيت النبي، يكاد ابن عربي يحدد الملامح ويشير إلى الاسم. لكن مما هو جدير بالالتفات أن الدين الذي سيظهره المهدي هو الدين «في نفسه» كما أظهره الرسول، دين لا خلاف فيه ولا مذاهب، وهو دين أقرب إلى الدين الذي يبشر به ابن عربي نفسه. يقوي هذا الاستنتاج أن الله يُقَيِّض للمهدي وزراء «إلهيون»، أي صنف من الرجال العارفين بالله، وهم «أهل الحقائق» الذين سيبايعونه عن «شهود وكشف وتعريف

إلهي». العامة يفرحون به أكثر من الخاصة، وهي إشارة واضحة من ابن عربي لحاجة العامة لمن يحقق لهم العدل. لكن أكثر الناس فرحا به وسعادة هم أهل الكوفة، والإشارة أيضا واضحة للشيعة، واختصاص أهل الكوفة بالذكر إشارة واضحة لأحداث تاريخية دامية عانى منها الشيعة، ومن المعروف أن مقتل الحسين في «كربلاء» أبرز تلك الأحداث الدامية، وهو حدث تتجدد ذكراه كل عام في وعي الشيعة حتى الآن.

يبدو أن الأوصاف التي يحرص ابن عربي على إيرادها للمهدي تكاد تنطق بأنه يقصد الإمام الثاني عشر «محمد بن الحسن العسكري»، أو «محمد القائم» في معتقدات الشيعة الإثنا عشرية. وهو الذي دخل الغيبة الصغرى عقب ميلاده مباشرة (255/ 869) حسب بعض المصادر، أو عقب وفاة أبيه الحسن بن علي العسكري (260/ 874) الإمام الحادي عشر. أما دخوله الغيبة الكبرى فتتفق المصادر على أنه كان في سنة 329/ 941 بعد وفاة آخر سفرائه الخمسة، وهو «علي بن محمد السامرّي».[4]

لكن مما هو جدير بالملاحظة أن «المهدي» ينتسب للرسول بنسب «الدم» ويشبهه في «الشكل» الخارجي دون أوصافه «الخُلُقية»، فما معنى هذا؟ هل معناه أن «خاتم الولاية المحمدية»، الذي هو ابن عربي نفسه، هو وحده الحامل للصفات الخُلُقية إلى جانب حمله لنفس الاسم، بالإضافة إلى انتمائه العربي. أم أنّ أخص وزراء المهدي الذي «ما عصى الله قط»، والوحيد الذي ينتمي دون الوزراء جميعا للجنس

(4) انظر مقالة «محمد القائم»، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد السابع، ص 443 وما بعدها. وهنا أشكر الصديق «حسن ياغي» مدير المركز الثقافي العربي في بيروت على لفت نظري إلى هذا الموضوع.

العربي، أن يكون «ابن عربي» نفسه.[5] ولعل تركيز أعداء المهدي من بين المسلمين في العلماء من أهل الاجتهاد - يقصد ابن عربي «المتكلمين» - وفي «الفقهاء»، ما يعكس مناخ الصراع بين الفقهاء والمتصوفة من جهة، وهو مناخ لا يمل ابن عربي من تكرار الحديث عنه تلميحا وتصريحا. أما عن الفريق الأول فيقول ابن عربي عن أعداء المهدي: «أعداؤه مقلدة العلماء أهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت إليه إئمتهم؛ فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه وصولته ورغبة فيما لديه» (3/ 364-365). أما الفقهاء فهم العدو المبين للمهدي: «فإنه لا يُبقي لهم رياسة ولا تمييزا عن العامة، بل لا يبقي لهم علم بحكم إلا قليل. ويرتفع الخلاف من العالم في الأحكام بوجود هذا الإمام. ولولا أن السيف بيد المهدي لأفتى الفقهاء بقتله، ولكن الله يظهره بالسيف والكرم، فيطمعون ويخافون، فيقبلون حكمه من غير إيمان، بل يضمرون خلافه كما يفعل الحنفيون والشافعيون فيما اختلفوا فيه. فلقد أُخبرنا أنهم يقتتلون في بلاد العجم أصحاب المذهبين، ويموت بينهم خلق كثير، ويفطرون في شهر رمضان ليتقووا على القتال. فمثل هؤلاء لولا قهر الإمام المهدي بالسيف ما سمعوا له ولا أطاعوه بظواهرهم كما أنهم لا يطيعونه بقلوبهم، بل يعتقدون فيه أنه إذا حكم فيهم بغير مذهبهم أنه على ضلالة في ذلك الحكم، لأنهم يعتقدون أن زمان الاجتهاد قد انقطع، وما بقي مجتهد في العالم، وأن الله لا يوجد بعد أئمتهم أحد له درجة الاجتهاد. وأما من يدعي التعريف الإلهي بالأحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون إليه. فإذا كان ذا مال وسلطان انقادوا إليه في الظاهر رغبة في

---

(5) لفهم تطور مفهوم «المهدي» في تاريخ الثقافة الإسلامية يمكن مراجعة مقال W. Madelung في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الخامس، ص: 1230-1238.

ماله وخوفا من سلطانه وهو ببواطنهم كافرون به» (ف 3/ 374).

هذا الدور الذي يعتبره ابن عربي من بعض مهام «المهدي» يعكس حلم ابن عربي بحاكم عادل قادر على حسم الخلافات بالسيف أو بالمال، أي بالعصا والجزرة معا، ومزود في الوقت نفسه بوزراء عارفين من أهل الله. إلى أي حد يفسر لنا هذا الحلم الطوباوي احتقان الوضع في رؤية ابن عربي للواقع الفكري وما يزخر به من خلافات. ولعل ابن عربي يرى أن هذه الخلافات والصراعات - التي تصل إلى حد التحارب كما يحكي عن الشافعية والحنبلية - هي المسؤولة عن حالة الخذلان التي تسبب الهزائم المتوالية للمسلمين في حروبهم ضد أعدائهم.

وهذا ينقلنا إلى واحدة من مهام المهدي المنتظر، تلك هي قمع الكفر وأهله بفتح «القسطنطينية» أو «مدينة الروم». وكما حللنا في الفقرة السابقة فإن النصر على الأعداء لا يتحقق إلا بصدق الإيمان بصرف النظر عن محتوى الإيمان ومضمونه. هذا الصدق متحقق في وزراء المهدي؛ فهم من رجال الله أهل الكشف والشهود. وهذا الصدق «هو الذي يقررونه في نفوس أصحاب المهدي. . . وإذا علم الإمام المهدي هذا (=يعني أهمية صدق الإيمان في تحقيق النصر) عمل به، فيكون أصدق أهل زمانه». وبسبب هذا الصدق ينجح جيش المهدي في فتح القسطنطينية بلا حرب، بل يفتحونها بالتكبير، بصيحة «الله أكبر»: «ألا تراهم بالتكبير يفتحون مدينة الروم؛ فيكبرون التكبيرة الأولى فيسقط ثلث سورها، ويكبرون الثانية فيسقط الثلث الثاني من السور، ويكبرون الثالثة فيسقط الثلث الثالث؛ فيفتحونها من غير سيف» (3/ 366-367).

لكن هذا النصر المبين، وما يسبقه من تحقيق العدل، وإزالة الخلاف، تمثل بعض علامات نهاية العالم، فما يلبث «الدجال» أن

يظهر ليملأ الأرض فسادا بعد أن ملئت عدلا، ويزيف دين الله بعد أن صلح حاله. والدجال «رجل كهل أعور العين اليمنى، كأن عينه عِنَبَة طافية، مكتوب بين عينيه كاف فاء راء فلا أدري هل المراد بهذا الهجاء كَفَرَ من الأفعال، أو أراد به كافر من الأسماء إلا أنه حُذِفَ الألفُ كما حذفتها العرب في خط المصحف في مواضع مثل ألف الرحمن بين الميم والنون.» هذه كلها علامات كافية لكي يكون الدجال تشخيصا حيا للكفر وانتصاره على الإيمان. ويحدد ابن عربي خروج الدجال بأنه بعد فتح القسطنطينية بثمانية عشر يوما «ويكون خروجه من خراسان من أرض المشرق - موضع الفتن - تتبعه الأتراك واليهود، يخرج إليه من أصبهان وحدها سبعون ألف طيلسان في أتباعه كلهم من اليهود» (السابق نفسه).[6]

يخوض الدجال معارك ضد المهدي وجيشه يفعل فيها أعاجيب تشبه المعجزات، الأمر الذي يجذب الناس إليه. وفي وسط هذا المرج ينزل عيسى بن مريم «بالمنارة البيضاء شرقي دمشق. . . والناس في صلاة العصر، فيتنحى له الإمام من مقامه؛ فيتقدم فيصلي بالناس، يؤم الناس بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. يكسر الصليب ويقتل الخنزير. ويقبض الله المهدي إليه طاهرا مطهرا» (3/ 365). عيسى يقتل الدجال ويخوض حروبا ضد «يأجوج ومأجوج»، حتى تستقر الأمور، ويقام ميزان العدل، وتثمر الأرض من خيرها الكثير، فيجد كل إنسان أكثر مما يريد. إنه زمان «البركة» وإقامة دين الله - الإسلام - على الصراط المستقيم. لكنه موعد قيام الساعة ونهاية العالم. كأن ابن عربي لا يرى صلاحا للعالم إلا في نهايته، وهل في ذلك من غرابة؟ أليس «الموت»

---

(6) انظر عن الدجال مقالة A. Abel في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، ص: 75.

هو اليقظة من حالة «النوم» التي هي العالم؟ «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا» هكذا يروى عن النبي أنه قال، وهكذا يفسر ابن عربي الوجود بأنه «خيال» وأن البشر يظنون أنفسهم يقظى، والحقيقة أنهم نائمون.

هل كان هذا التبشير بنهاية العالم تطورا في رؤية ابن عربي للواقع، الذي رحل من مغربه إلى مشرقه بحثا عن خلاص، فلما وجد الأمر في المشرق لا يقل سوءا عن الحال في المغرب الذي خلفه وراءه، أدرك أن لا خلاص إلا باليقظة الكبرى؟ ربما، خاصة وأن كتابه عن «عنقاء مغرب في ختم الولاية وشمس المغرب» لا يتضمن تلك التفاصيل التي وجدناها في الفتوحات، الذي لم ينته ابن عربي من كتابته إلا قبل سنوات قليلة رحيله عن العالم. نحن بذلك لا ننكر أن مفهوم «نهاية العالم» جزء تكويني في كل رؤية دينية، لكن تأكيد ابن عربي لها وتحديده لزمنها يمثل بعدا يحتاج للتفسير.

# الفصل الرابع

## اللقاء بابن رشد

كانت تجربة الشيخ الروحية قد بدأت بالفعل وهو في إشبيلية - حسب تحليلنا في الفصل الأول - من خلال رؤيا غيرت مسار حياته خلال فترة مرض في شبابه المبكر. وقد أثار هذا التحول الروحي نظر أبيه أولا؛ ثم إعجاب صديق الأب «ابن رشد» ثانيا. كان ابن رشد قاضي إشبيلية خلال الفترة من 565-567هـ/ 1169-1171م ثم عُيِّن بعد ذلك قاضيا في قرطبة، حيث التقى به الفتى «ابن عربي» كما سنرى. ولعل من آخر ما شاهده ابن العربي في الأندلس قبل رحيله النهائي، هو جنازة الفيلسوف قاضي قرطبة «ابن رشد» سنة 595، فهل كان ابن رشد آخر خيط يربطه بالأندلس وبالمغرب، ولما انقطع الخيط بوفاة ابن رشد قرر الرحيل بلا عودة؟

لعل «المحْنة» التي تعرض لها فيلسوف قرطبة سنة 1195 بسبب حاجة الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور إلى تأييد «الفقهاء» - وتأييد العامة بالتالي - في حروبه ضد الملوك الكاثوليك - وهي محنة نفيه ومصادرة كتبه، وما تبع ذلك من صدور فتاوى بتحريم دراسة الفلسفة وتعلمها، لعل هذه المحنة كان لها تأثير في قرار ابن العربي مغادرة المغرب كله إلى المشرق. لكنه فيما يبدو لم ينفذ قراره إلا بعد رحيل الفيلسوف من العالم رحيلا تاما.

سنتخذ من الرواية السردية التي يحكيها لنا «ابن عربي» عن اللقاءات التي حدثت بينه وبين فيلسوف قرطبة «أبو الوليد بن رشد» منطلقا لتحليل موقف الشيخ الأكبر من الفلسفة والفلاسفة، مع وضع هذا الموقف في السياق الثقافي التاريخي العام للعالم الإسلامي من جهة، وفي السياق الخاص للوضع الفكري والثقافي الديني في الأندلس من جهة أخرى. إن موقف الشيخ الأكبر من الفلسفة والفلاسفة وأصحاب النظر العقلي، المعتمد على الاستنباط والاستنتاج باستخدام أدلة المنطق، محكوم بنظرته العامة للحقيقة التي لا تقبل التقييد والحصر. وفقا لهذه النظرة فإن ما يتوصل إليه الفلاسفة بمنهجهم يعد اجتهادا موصلا لوجه واحد، أو لعدة وجوه ربما، من الحقيقة، لكنه لا يحصرها ولا يستوعبها استيعابا كاملا. وانطلاقا من المبدأ الإسلامي القائل إن «لكل مجتهد نصيب» وأن «المجتهد له أجران إن أصاب، وله أجر واحد إن أخطأ» فإن ابن عربي لا يُخَطِّئ أحدا في إيمانه ولو أخطأ في فكره ونظره. من هنا لا مجال للتكفير عند شيخنا، فالخطأ يقع دائما فقط حين يزعم الزاعم - أيا كان - أن منظوره للحقيقة هو المنظور الكامل والنهائي.

ولعل ما يرويه الشيخ في «الفتوحات» عن لقائه بشيخ فلاسفة عصره «أبو الوليد ابن رشد»، ما يكشف عن رؤية الشيخ كشفا صريحا لحدود النظر الفلسفي وإمكانياته في الاقتراب من الحقيقة. ومنذ كتب هنري كوربان كتابه القيم عن «الخيال الخلاق عند ابن عربي»[1]، واهتم اهتماما خاصا بتحليل هذا اللقاء والكشف عن مغزاه بالنسبة للفارق بين الفلسفة العقلية - الأرسطية بصفة خاصة كما يمثلها «ابن رشد» - وبين الفلسفة الإشراقية والتصوف كما يمثلها الشيخ الأكبر من جهة أخرى،

---

(1) سبق ذكره.

وهذا اللقاء يكاد يكون دائما محورا أساسيا في أي دراسة غربية أو عربية عن «ابن عربي». في الدورية التي تصدرها «الجامعة الأمريكية بالقاهرة» بعنوان «ألف: مجلة البلاغة المقارنة» تم تخصيص العدد السادس عشر الذي صدر عام 1996 لموضوع «ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب». في هذا العدد ينشغل باحثان أحدهما عربي والآخر غربي بتحليل هذا الدلالة، أو الدلالات الرمزية لهذا اللقاء بين فيلسوف قرطبة وقاضيها وبين الشيخ الأكبر. ولعله من المفيد قبل أن نرى كيف تعامل هذان الباحثان على سبيل المثال مع الرواية السردية أن نضع الرواية بكاملها أمام عين القارئ ليتمكن من متابعة النقاش. تتكون رواية ابن عربي من عدة نصوص سنمنحها نحن من عندنا أرقاما لنرى كيف وقف كل باحث عند جزء من الرواية وجعله مركز الدلالة، ولنرى كيف تم لكل باحث تأويل الأجزاء الأخرى من الرواية وفقا لرؤيته الخاصة للمركز.

إن منهجنا في التحليل يضع في اعتباره أنه يتعامل مع بنية سردية، تلعب الذاكرة فيها دورا لا يمكن إغفال تأثيره في إعادة بناء الواقعة في السرد. بعبارة أخرى علينا أن نميز بين شخصية «الراوي» -وهو «ابن عربي» كاتب الفتوحات- وبين شخصية «البطل» في السرد، والذي قد يكون «ابن عربي» الفتى، ولكن مرسوما بقلم «ابن عربي» الشيخ. هذا التمييز التحليلي من شأنه أن يمنحنا قدرا من الحرية في تحليل السياق الواضح في السرد من جهة، والغائب من فضائه في الوقت نفسه من جهة أخرى. ذلك ممكن بحكم «المسافة» التي نفترضها بين «الراوي» و«البطل» في البناء السردي. هذا هو المنهج العام. وهو المنهج الذي سنتعامل به مع قصة لقاءات الشيخ مع الفيلسوف، اللقاءات التي يروي لنا ابن عربي أحداثها مرتبة على الوجه التالي في المجلد الأول من كتاب «الفتوحات المكية»، وذلك في الباب الخامس عشر من الكتاب،

والذي عنوانه «الأنفاس ومعرفة أقطابها المحققين بها وأسرارهم»:

1 - اللقاء الأول:

دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي. وكان يُظهر التعجُّب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه. وأنا صبيٌّ ما بقُل وجهي ولا طرَّ شاربي. فلما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاما، فعانقني وقال لي: نعم، فقلت له: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه فقلت له: لا؛ فانقبض وتغيَّر لونه وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفر لونه وأخذه الإفكل وقعد يحوقل، وما عرف ما أشرت إليه، وهو عين المسألة التي ذكرها هذا القطب، أعني مداوي الكلوم.

2 - اللقاء الثاني: الأمل الذي لم يتحقق!

«وطلب من أبي بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي؛ فشكر الله تعالى الذي كان في زمن رأى فيه من يدخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا؛ فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته.»

3 - اللقاء الثالث: أين ومتى؟

ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية؛ فأُقيم لي رحمةً من الله في

الواقعة في صورة ضُرب بيني وبينه حجاب رقيق، أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شُغِل بنفسه عني، فقلت: إنه غير مراد لما نحن فيه.

4 - اللقاء الأخير: بعد الرحيل:

فما اجتمعت به حتى دُرج وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ونُقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جُعِلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمر بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله، يعني تآليفه، فقال له ابن جبير: يا ولدي، نِعْمَ ما نظرت، لا فُض فوك. فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقي من الجماعة غيري، وقلنا في ذلك:

هــذا الإمــام وهــذه أعــمــالــه

يـا لـيـت شـعـري! هـل أتـت آمـالـه؟

* * *

يتخذ الباحث العربي «علي مبروك»[2] من «اللقاء الأخير» -الرابع حسب ترقيمنا- مركزا لتحليله، فيتوقف عند دلالة السؤال في نهاية البيت الشعري والخاص بآمال فيلسوف قرطبة. ويرى أن ابن عربي هنا لا يعبر عن حيرة بقدر ما يعبر عن وعي حاد -هكذا يقول الباحث- بأن شيئا من آمال ابن رشد لم يتحقق أبدا. ويرى أن تلك الآمال التي لم تتحقق تتمثل في عدم قدرة خطاب ابن رشد على اختراق السياق الثقافي

(2) علي مبروك: «الانكسار المراوغ للعقلانية: من ابن رشد لابن خلدون»، ص: 89-115 من القسم العربي.

الديني العربي، مشيرا بذلك إلى «محنة» ابن رشد وما تدل عليه من «تهميش» الخطاب الرشدي، الذي وجد لنفسه متنفسا وامتدادا خلاقا خارج إطار الثقافة العربية الإسلامية، هناك في عالم الشمال.

هذا الاستنتاج لمعنى «الآمال» التي لم تتحقق يستنبطه علي مبروك لا من عبارات ابن عربي الصريحة، بل «من تصويره الرمزي الفريد» لمشهد نقل رفات ابن رشد من جنوب المتوسط (مراكش) إلى شماله (قرطبة)، وذلك من حيث إن الرفات لم يكن وحده الذي غادر، بل كانت النصوص أيضا قد غادرت في معيته، لأنها «جُعِلَت تعادله من الجانب الآخر» بحسب نص عبارة ابن عربي. ويهمنا هنا تأكيد كون علي مبروك يقرأ نص ابن عربي قراءة رمزية مدركا أن ابن عربي هنا هو «القاص» و«الراوي»، ومدركا أن لغة السرد يمكن أن تقول أحيانا أكثر مما يبدو أنها تعني على مستوى الدلالة السطحية. وطبقا لهذه القراءة الرمزية، فإن معادلة رفات جثمان الفيلسوف بمؤلفاته ليُنقَل الكل من جنوب المتوسط - من مراكش - إلى شمال المتوسط - إلى قرطبة - هي بمثابة عملية «نفي» واستبعاد من النظام الثقافي العربي الإسلامي لمنظومة «ابن رشد» إلى «الشمال» حيث وجدت أرضا خصبة احتضنتها، وفيها أنتجت ثمارها، وتحققت «آمال» ابن رشد.

الباحث الغربي ستيفن ستلزر يخصص مقالته[3] كاملة لتحليل الجوانب المختلفة للقاءات -بصيغة الجمع- ابن عربي مع ابن رشد. ومع ذلك فالدلالات المستنبطة ترتكز على اللقاءين الأول والثالث بصفة أساسية. ونقطة انطلاقه الأساسية أن الموضوع المطروح في هذه اللقاءات ليس هو «المعرفة» knowledge بل هو على وجه التخصيص

(3) Steffen Stelzer, "Decisive Meetings: Ibn Rushd, Ibn 'Arabi, and the Matter of Knowledge", pp. 19-55 of the English section.

«موضوع المعرفة» the matter of knowledge . وما يقصده الكاتب بموضوع المعرفة هو معرفة أمر «المعاد» أي أمر الآخرة. هذا التحديد لبؤرة الموضوع الذي يتحاور فيه ابن عربي مع فيلسوف قرطبة يعتمد على عدة مرتكزات يهمنا هنا الإشارة إليها لاتفاقنا مع بعضها واختلافنا مع الكثير منها.

1 - الركيزة الأولى أن ابن رشد ينتمي إلى نظام معرفي مغاير تماما للنظام المعرفي الذي ينتمي إليه الطفل «ابن عربي». دليل المؤلف على ذلك، أن الفيلسوف أراد أن يرى الطفل، فليس هناك ما يُقْرأ لفهم ما حدث للطفل. مفهوم هنا أن المؤلف يحصر طريق الفيلسوف في تحصيل المعرفة في قراءة الكتب وتوظيف أدلة القياس وأدوات الاستنتاج والبرهان العقلي، هذه هي القناة الوحيدة للمعرفة. ولهذا لم يكن من سبيل أمام الفيلسوف لاكتشاف حقيقة الأمر بالنسبة لما سمعه عن الفتى إلا «اللقاء»، ومن ثم سعى إليه ورتب له. وسنرى أن هذا التصور لوجود نظامين معرفيين تصور مثالي مأخوذ من الدلالة الحرفية للقصة السردية للقاء، حسب صياغة ابن عربي الشيخ.

2 - الركيزة الثانية أن سياق القصة في كتاب الفتوحات هو الحديث عن «القطب مداوي الكلوم» وما ذكره من مقارنة بين «الدنيا» و«الجنة» وتشابههما من حيث البنية -كلاهما مبني من وحدات من لَبِن وآجر (طوب)- واختلافهما من حيث المادة، فلَبِن «الدنيا» من «طين وقش» بينما لَبِن «الجنة» من «ذهب وفضة»[4]. بناء على السياق نرى أن معرفة «الآخرة» هو موضوع الخلاف بين ابن عربي الفتى والشيخ الفيلسوف. سنرى أن حصر دلالة اللقاء في سياق الباب الذي ورد فيه، بل في سياق الفكرة التي تسبق السرد مباشرة، أمر يتأبى على الانسجام

(4) هذا القطب «مداوي الكلوم» هو «الخضر». انظر الفصل السابق.

مع طبيعة بنية خطاب ابن عربي التي يصعب إدراجها في نسق تأليفي بعينه. إن مؤلفات الشيخ أشبه في نظامها السردي بالقرآن الكريم، هكذا يؤكد الشيخ نفسه في أكثر من موضع من كتبه. في القرآن يمكن أن يدرك القارئ بسهولة الانتقال في السورة الواحدة من موضوع إلى موضوع، وهي موضوعات قد توجد في سياق سورة أخرى بترتيب ونسق مغاير. ابن عربي حريص على أن يلفت قارئه إلى ضرورة التنبه إلى هذه البنية السردية الخاصة لمؤلفاته، وهو موضوع سنناقشه تفصيلا في الفصل القادم. وهي بنية يصعب معها حصر وحدة سردية ما -أقصد هنا قصة لقائه بابن رشد- في سياق وحدة سردية سابقة أو تالية حصرا تاما. يمكن بالفعل اكتشاف علاقات بين الوحدات السردية، لكن اعتراضي ينصب على حصر الدلالة فقط في سياق ما سبق أو ما يتلو من وحدات سردية.

3 - الركيزة الثالثة ركيزة نصية، إذ إن ابن رشد سأل الفتى سؤالين لا سؤالا واحدا حين قال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ وبناء على هذا التوصيف كانت إجابة الفتى «نعم» هي إجابة عن السؤال الأول، والمعنى المقصود «نعم لقد وجدت الأمر في الكشف والفيض الإلهي» بينما «لا» إجابة عن السؤال الثاني، والمعنى أن ما وجده الفتى في الكشف والفيض الإلهي ليس هو ما أعطاه النظر. ومن الصعب لغويا اعتبار ابن رشد سأل الفتى سؤالين، بل سأله سؤالا واحدا يتعلق بمواصفات المعرفة التي تحصلت للفتى؛ أي هو سؤال عن الكيفية، وما إذا كانت هذه المواصفات مماثلة كيفيا لمواصفات المعرفة النظرية أم لا.

السؤال الغائب في تحليل ستيفن: كيف يمكن لابن عربي «الفتى الذي ما طرَّ شاربه بعد» أن يعرف ما إذا كان الكشف يتعارض مع «النظر» أم لا، وهو الذي لم يكن قرأ كتابا بعد؟ ألا يعني هذا أن

المجيب بـ«نعم ولا» على السؤال - سؤال واحد لا سؤالين- هو ابن عربي الشيخ - الذي أتيح له أن يقرأ ويقارن ويحكم - وليس الفتى الذي ما طرَّ شاربه بعد؟ إنه ابن عربي الشيخ الذي يردد كثيرا - في إشارة لابن رشد - «وقد سمعت واحدا من أكابرهم (=العقلاء) وقد رأى ما فتح الله به عليّ من العلم سبحانه من غير نظر ولا قراءة، بل من خلوة خلوت بها مع الله ولم أكن من أهل الطلب فقال: الحمد لله الذي أنا في زمان رأيت فيه من أتاه الله رحمة من عنده وعلّمه من لدنه علما» (1/362). ومن الواضح في هذا «الاستشهاد» القرآني الذي يرويه ابن عربي على لسان الفيلسوف أنه يحيل إلى أن الفيلسوف المسلم يعلم من القرآن، قصة العبد الصالح (الخضر)، ولا يستبعد أن يهب الله من عنده علما لأحد عباده. والسؤال: هل اللقاء يعكس بالفعل مواجهة بين نظامين معرفيين؟ لنتأمل تحليلنا للقاءات حسب تقسيمنا السالف:

### 1 ـ اللقاء الأول:

ومن الواضح أنه لقاء تم بناء على طلب «ابن رشد» نفسه الفيلسوف وقاضي «قرطبة» ورجل البلاط. سمع الفيلسوف قصة الفتى -الذي لم يكن قد بلغ سن النضج بعد- وما توصل إليه من خلال «الخلوة» من معارف وعلوم تحتاج إلى سنوات من معاناة القراءة والتدبر والتأمل. سمع الفيلسوف بذلك، الأمر الذي يعني أن أمر الفتى محمد بن العربي كان يتردد على الألسن، هكذا يحكي لنا الشيخ على الأقل وهو يكتب فتوحاته ويتذكر، ربما بعد أكثر من ربع قرن من هذا اللقاء. فنحن نعرف يقينا أن الشيخ ولد سنة 560/ 1165 وأنه بدأ في كتابة «الفتوحات» سنة 598/ 1202. ومكان اللقاء هو «قرطبة» بعد أن أعد «الأب»، الذي كان صديقا للفيلسوف القاضي، أمر اللقاء بإرسال الفتى في حاجة ما بينما كان القصد - يقول الشيخ - تحقيق رغبة قاضي

قرطبة المرموق في لقاء الفتى الأعجوبة.

لا ينبغي في تقديري أن يشغلنا السؤال عن قصد «ابن رشد» من اللقاء؛ لأن «ابن رشد» لم يذكر في كتاباته شيئا عن هذا اللقاء في حدود ما نعلم، ولم يذكر أحد ممن اهتم بهذا اللقاء ودلالته - فيما قرأت - شيئا عن أي رواية لابن رشد أو إشارة لهذا اللقاء. إنه «ابن عربي» الذي يسرد لنا اللقاء من ذاكرته، ونحن نعلم أن «الذاكرة» تعيد تشكيل الحدث من خلال الأسلوب السردي. فماذا يقول لنا ابن عربي عن هذا اللقاء، الذي لم يكن من المفترض أن يكون مستعدا له؟ يقول الشيخ حاكيا عن «الفتى» أن قاضي «قرطبة» وفيلسوف البلاط ومترجم أرسطو قام له إجلالا ومحبة وعانقه عناق الصديق. لكن الأهم من ذلك أن الشيخ الفيلسوف بدأ مخاطبةِ الفتى بلغة الرمز سائلا: نعم؟ لا بد من وضع علامة الاستفهام؛ فالكلمة لا بد أن تكون - وفقا لأسلوب السرد - قد نُطِقت بنغمة السؤال الذي يتطلب إجابة. وكانت الإجابة تكرارا لنفس الكلمة ولكن بتنغيم الجواب: نعم.

طبقا لأسلوب السرد نفهم أن «الفتى» ابن عربي كان مستعدا للقاء، بل ومتحفزا له. وهنا لا بد لنا أن نؤكد أهمية التمييز في السرد بين «الراوي» - وهو ابن عربي مؤلف الفتوحات الذي وصل إلى سن الأربعين أو قريبا منها - وبين «الفتى» بطل السرد بلا منازع. وبدون هذا التمييز تختلط علينا الأمور في التحليل والفهم واستنباط الدلالة. يحكي الراوي عن الفتى أن «ابن رشد» «زاد فرحه» بالفتى لما لمسه من سرعة بديهته وفهمه عنه. ثم يواصل الراوي الحكاية على لسان الفتى: «ثم استشعرت بما أفرحه فقلت له: لا؛ فانقبض وتغيَّر لونه وشك فيما عنده»

تعددت التأويلات والشروح لهذا «اللغز» الذي يجمع بين «الإثبات» في قول الفتى «نعم»، وبين «النفي» في قوله «لا» بعد ذلك

مباشرة. ولكن ابن عربي - على لسان الفتى - يكشف للقارئ أن الباعث على «النفي» بعد «الإثبات» كان إزالة «الفرحة» التي ظهرت على وجه قاضي قرطبة بالإثبات. ولا يحتاج القارئ إلى من يرشده إلى «الموضوع» الذي يمكن إثباته ويمكن نفيه في الوقت نفسه. الموضوع هو التساؤل من جانب فيلسوف البلاط وقاضي قرطبة عن «الاتفاق» بين نتائج تجربة العقل واستنتاجاته المنطقية من جهة، وبين تجربة الروح التي تعتمد على الخلوة وتلقي الإلهامات الربانية من جهة أخرى. وهو تساؤل لا نستبعد نحن أنه صحيح، بصرف النظر عن طريقة العرض الدراماتيكية في سرد الشيخ الأكبر.

فيلسوف قرطبة هو في النهاية كما نعرف تلميذ «أبو بكر ابن طفيل» (ت: 581 هجرية/ 1185م). وهذا الأخير هو الذي قدَّم ابن رشد التلميذ إلى «يعقوب أبو يوسف» (558-580/ 1163-1184) الخليفة الثالث في دولة «الموحدين». كان الخليفة قد شكا لابن طفيل من صعوبة قراءة ترجمات أرسطو العربية وأبدى رغبة في إعادة ترجمتها إلى لغة يمكن قراءتها. وكانت تلك هي المهمة التي طلب «ابن طفيل» الشيخ من «ابن رشد» الشاب أن يقوم بها. إن تساؤل ابن رشد الموجه للفتى: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي: هل هو ما أعطاه النظر؟ ينطلق من خلفية فكرية يمكن تلمس ملامحها قبل «ابن رشد» في الأليجوريا التي كتبها أستاذه «حي بن يقظان». وهي الأليجوريا الفلسفية التي كتبها قبل «ابن طفيل» كل من «ابن سينا» و«السهروردي».

## 2 ـ البرهان والعرفان، لقاء لا صدام:

وتجربة «حيُّ بن يقظان» التي قصَّها «أبو بكر ابن طفيل» هي تجربة فكرية روحانية لنموذج الإنسان بإطلاق، أي الإنسان المتوحد خارج

الزمان والمكان واللغة والثقافة والدين. وهناك بعدان على الأقل نهتم بهما في هذه التجربة: أما البُعْد الأول الذي يهمنا هنا لاتصاله بسؤال الفيلسوف الكبير، فهو الذي يتجلى في القصة - قصة «حي بن يقظان» - في طبيعة الأدوات المعرفية التي أوصلت بطل القصة إلى إدراك الحقيقة، بل ومعاينتها، بلا معرفة مسبقة دينية أو غير دينية. أما البعد الثاني وهو بُعْد عدم التعارض بين «الشريعة» و«الحقيقة»، وهو بُعْد نعلم أن «ابن رشد» أفرد له رسالته المعروفة باسم «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». وفي هذه الرسالة يُسلِّم قاضي قرطبة - كما سلَّم «حي» في القصة كما سنرى - بحقيقة تفاوت مستويات البشر في إدراك الحقائق. لكن «ابن رشد» يميِّز - كما هو معروف - بين ثلاث طبقات في البشر: «أهل البرهان»، وهم الفلاسفة، و«أهل الجدل» وهم المتكلمون اللاهوتيون، و«أهل الخطابة» وهم العامة. ولأن الله بعث الأنبياء للبشر كافة - أسودهم وأحمرهم - فقد تضمن القرآن الكريم في لغته وأسلوبه أنواعا ثلاثة من «الخطاب» لتلائم أنواع البشر؛ فتضمن الأسلوب الخطابي الشعري -أو المجازي- الذي يلائم «العوام»، كما تضمن الأسلوب الجدلي الذي يلائم «المتكلمين» أهل الجدل، هذا بالإضافة إلى الأسلوب البرهاني الذي يلائم الحكماء والفلاسفة.

القصة الفلسفية التي نحن على وشك الإبحار في بعض شطآنها تتعامل سرديا مع قضية «المعرفة». وبدءا من العنوان الذي اختاره «أبو بكر بن طفيل» لقصته الفلسفية «حي بن يقظان»، لا يستطيع الباحث إلا أن يتأمّل دلالته: فحي يمثل **«الحياة»** التي لا تتجلّى إلا في **«يقظة»** العقل والروح. في ضوء هذا التلازم بين يقظة «المعرفة» و«الحياة» الحقيقية يختار ابن طفيل اسم بطل قصته؛ ليشير إلى «مطلق» الإنسان؛ وليُحيل إحالة رمزية إلى إمكانات هذا الإنسان «حي بن يقظان» في

الوصول وحده إلى أرقى درجات المعرفة. وعلينا أن نشير هنا إلى دلالة صيغة المبالغة «فعلان» التي تعني كامل اليقظة، أو يقظة الامتلاء بالوعي، لا مجرد اليقظة التي هي غياب حالة النوم. إن «حي» يقظان - وليس مجرد مُتَيَقِّظ - ولهذا فهو «حي» بالمعنى الحقيقي للحياة، التي هي اكتمال المعرفة.

تتأكد تلك الطبيعة المطلقة لشخصية البطل حين يطرح ابن طفيل احتمالين لميلاده: الاحتمال الأول، والذي يبدو من السياق السردي أنه الاحتمال الراجح عند ابن طفيل، هو أنه ولد من الطبيعة من غير أب أو أم.[5] والوصف التفصيلي لعملية «التولد» الطبيعي تلك تبدو تصويرا أو إعادة تمثيل لقصة خلق جسد «آدم» من عناصر الطبيعة أو الأسطقسات الأربعة، ثم بث الحياة في هذا الجسد بالنفخة الإلهية. ويتزايد تأكيد صفة الإطلاق في البطل، أي من حيث دلالته على مطلق الإنسان، حين يواجه البطل للمرّة الأولى مواجهة مباشرة معضلة «الموت» متمثلة في موت «الظبية»، التي كانت له بمثابة الأم. كان قد بلغ من العمر سنوات سبع، واستطاع أن يتأقلم مع الحياة في الجزيرة بحيواناتها ووحوشها عن طريق «التقليد» أولا، ثم بدأ في ابتكار بعض الحلول التي عمّقت وعيه بتميّزه عن الحيوانات والوحوش واستقلاله عنها. حاول أن يكتشف «العِلّة» التي أفضت إلى الموت؛ فقام بتشريح جثة الظبية حتى وصل إلى التجويف الأيسر من «القلب»، فلما وجده خاليا أدرك أن خُلُوّه دليل على أنه موطن «سرّ» الحياة.

ويهتدي «حي» إلى عملية «دفن» جثمان الظبية بالتقليد، تقليد الغراب الذي صرع غرابا آخر وقام بدفنه. والمشهد في قصتنا هذه يكاد

---

(5) حي بن يقظان، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط4، ص: 29. سنكتفي بعد ذلك بالإحالة في المتن إلى رقم الصفحة بين قوسين.

ينقل المشهد القرآني في قصة ابني آدم «قابيل» و «هابيل»، باستثناء ما تتضمنه القصة القرآنية من النص على أن الله هو الذي «بعث» الغراب لِيُرِيَ القاتل **كيف يواري سوأة أخيه** (المائدة/ 31). لكن هذه الدلالة غير غائبة عن قصتنا؛ لأن إحساس «حي» بأنه كان أحق من الغراب بالاهتداء إلى عملية الدفن يعمّق في نفس القارئ استدعاء الدلالات الموجودة في الأصل، على أساس أنها مضمرة في النص الراهن مهما كانت غائبة. ومن هنا يمهّد النص قارئه لإدراك أن العقل الإنساني في سعيه المخلص والدؤوب للمعرفة والفهم تحوطه العناية الإلهية وترعاه دائما.

هذا البطل الكوني المطلق، أو العقل الخالص، يعيش في جزيرة مهجورة من الجُزُر الموهومة أو المتخيلة. وهي جزيرة مثاليةُ الموقع الجغرافي والمناخ «**أعدل بقاع الأرض هواء**»، فليس بها «حرّ مفرط ولا برد مفرط»، وهي بالإضافة إلى ذلك أتم الأماكن استعدادا «**لشروق النور الأعلى عليها**» (ص: 26-27). في هذه الجزيرة لا يوجد من البشر سوى هذا الإنسان الذي لا يدرك القارئ ما إذا كان ذكرا أم أنثى إلا بدلالة الاسم المُذَكّر «حي»، بالإضافة إلى جملة واحدة في النص كله، وردت هذه الجملة الوحيدة في سياق مقارنة «حي» بين أجساد الحيوانات وبين جسده؛ فلاحَظ ضمن ما لاحظ أنها «**أخفى قضبانا منه**» (ص: 34). هذا الإنسان لا يحتاج مجتمعا ولا لغة، فضلا عن أن نقول تعليما أو ثقافة، لكي تنمو مداركه أو تستيقظ حواسه أو ينشط عقله ويتحرك وعيه. وبالمعرفة العقلية الاستدلالية وصل إلى معرفة وجود الله ومعرفة ما يليق به من الصفات، وذلك بعد أن وصل إلى إثبات «حدوث» العالم؛ واستنباط حاجته في وجوده إلى «محدِث» مغاير له في الطبيعة والصفات.

هذا مستوى ما وصل إليه «حي»، في سن الخامسة والثلاثين، من

معرفة عقلية أساسها ومصدرها النظر في الأدلة الوجودية. وقد حرّكت تلك المعرفة أشواقه إلى مشاهدة جمال ذلك الموجود الذي أثبته عقله، وهذا ما يُمَيِّز «حي» عن إنسان المتكلمين أو إنسان الفلاسفة البرهانيين. إن «حي» يمثل نموذج الإنسان عند العِرفانيين من المتصوفة والفلاسفة على السواء. إنه باختصار «الإنسان العارف»، الكامل والنموذج، الذي أنتجه الوعي الإسلامي. إن البراهين العقلية الوجودية لا تكفي هذا الإنسان لتحقيق السعادة التي تتمثل في معانقة المطلق والاتحاد به. المعرفة «العقلية» مرحلة لإدراك ظاهر الوجود، والتوصل إلى «معرفة» الخالق والمبدع، مجرد معرفة تثير الشوق وتوقظ الحنين إلى «التواصل»، تواصل اليقين بالكشف والمشاهدة لا مجرد الاكتفاء بالمعرفة.

والسبيل إلى ذلك الكشف وتلك المشاهدة لا يكون إلا بالنفاذ من سجن الكون الذي هو حجاب يخفي وجه المحبوب. ولأن «الإنسان» جسد وروح -هكذا يتوصل العقل بالمعرفة- فأول الطريق يبدأ بإسقاط ما سوى الضروري من حاجات «الجسد»، الذي ليس في الحقيقة إلا مُختَصَرا للكون، وذلك من أجل تطهير النفس وتنقيتها من الشواغل حتى تصل إلى حالة الاستعداد للاتصال بمصدرها وأصلها الأول.

هكذا يبدأ «حي» رحلته، ويواصل بطلنا مجاهداته منتقلا من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام حتى فَنِيَ عن ذاته وعن جميع الذوات، وتحقق له المراد. وتصل القصة إلى ذروتها وختامها، ونصل معها نحن القرّاء إلى «بيت القصيد» وبؤرة الدلالة. يصل إلى الجزيرة «أسال»، عابد متبتل زاهد يطلب العزلة، واسمه دال على ما يعتمل بنفسه من «أسئلة». وكان «أسال» هذا على خلاف مع صديق له من أتباع دينه وأهل موطنه، كان «أكثر احتفاظا بالظاهر، وأشد بعدا عن التأويل، وأوقف عن التصرف والتأمل» (ص: 89). واسم هذا الصاحب الغائب

إلا من حديث «أسال» عنه «**سلامان**» الدال على إيثار «**السلامة**» بلزوم الجماعة والتمسك بقولها.

«لما كان في طباعه من الجُبن عن الفكرة والتصرّف. فكانت ملازمته للجماعة عنده مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة، ويعيذ من همزات الشياطين» (ص: 90).

يلتقي كل من «حي» و«أسال»، ويقوم «أسال» بتعليم بطلنا اللغة: «بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات، وينطق بأسمائها، ويكرر ذلك عليه، ويحمله على النطق؛ فينطق بها مقترنا بالإشارة؛ حتى **علّمه الأسماء كلها**، ودرّجه قليلا حتى تكلّم في أقرب مدة (ص: 92. والتأكيد من عندنا؛ لأن الوصف يستدعي إلى «النص» عملية تعليم «آدم» الأسماء كما شرحتها كتب التفسير). ثم كانت المفاجأة المذهلة حين سمع «أسال» وصف «حي» لحقائق الوجود كما شاهدها وعاينها؛ فتيقن أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته وكتبه، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان. فانفتح بصر قلبه (أي أسال)، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مُغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح. وصار من أولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير. وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (ص: 92-93).

ويقوم «أسال» بالمثل بإعلام «حي» بشأن الجزيرة التي جاء منها، ويعرّفه بالدين الذي يؤمن به، وبأوامره ونواهيه، بعباداته ومعاملاته.. الخ. وهنا لا يجد «حي» إلا توافقا كاملا بين ما توصل إليه في توحّده وخلوته وبين ما جاء به «الوحي» جُملةً. أما في التفاصيل فقد تملكته

الحيرة في بعض الأمور؛ لأنه لم يدر وجه الحكمة فيها. من هذه الأمور: لماذا يعتمد الوحي في **«أمر العالم الإلهي»**، وفي **«أمر الثواب والعقاب»** على ضرب الأمثال دون المكاشفة بالحقيقة بلغة صريحة لا تحتمل التأويل والاختلاف؟ أليس هذا الاعتماد على «التمثيل» في العبارة عن تلك الحقائق هو الذي أوقع «الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق، هو مُنَزّه عنها وبريء منها؟». والأمر الثاني الذي أثار حيرة «حي» هو أمر العبادات والمعاملات؛ إذ رأى في الوحي «اختصارا» في العبادات إذا قورن بما ورد من «تفصيل» وتطويل في المعاملات (ص: 93-94).

ولقد سبق للمتكلمين أن تناولوا المشكل الخاص بالعبارات التمثيلية، أو المجازية، في القرآن الكريم في سياق مناقشاتهم لقضية «المحكم والمتشابه»، وهي قضية أثارها الخطاب القرآني ذاته (آل عمران/ 7). وكانت إجاباتهم تتلخص - رغم اختلاف اتجاهاتهم وميولهم الإيديولوجية - في أن الحكمة الإلهية اقتضت من وراء ذلك إثارة العقل الإنساني من أجل تحريكه للاجتهاد تعريضا للمجتهد لمزيد من الثواب، وتمييزا له عن المقلّد.[6] لكن الخطاب الفلسفي عامة، وانطلاقا من التقسيم الحاد للبشر إلى خاصة وعامة، أو إلى «ذوي الفِطَر الفائقة» و «ذوي الفطر الناقصة» - إذا استخدمنا عبارة ابن طفيل - جعل من الوحي مجرد خطاب للعامة يتناسب مع نقص فطرتهم، لكنه يتضمّن «إشارات وتنبيهات» للخاصة والحكماء تمكّنهم من تأويل عباراته المجازية والتمثيلية تأويلا يكشف الدلالات الحقيقية المقصودة من

---

(6) تناولنا هذه القضية في سياق دراستنا: **الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1996، ص: 164-190.

ورائها. واعتبرت هذه التأويلات الكاشفة عن الحقيقة «مُحرّمة» على العامة «مضنونا بها» على غير الخاصة، سواء كانوا من أهل البرهان أم من أهل العرفان.[7]

هكذا يرحل «حي» مع صاحبه «أسال» إلى الجزيرة التي أتى منها الأخير، أملا أن «تكون نجاتهم (أي أهل الجزيرة من جهلهم، نتيجة إصرارهم على التمسك بالظاهر دون تأويل) على يديه» بإيضاح الحقيقة وتبيينها لهم. لكنه حين شرع «في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم» وجد منهم انقباضا واشمئزازا وسخطا، لأنه، كما يعلل الراوي ببساطة متناهية، لم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص، وسوء الرأي، وضعف العزم، وأنهم **كالأنعام بل هم أضل سبيلا** (الفرقان/ 46)، (ص: 94-95). وأخيرا يتحقق «حي» بأن شأن العامة التمسك بالظواهر والركون إلى التمثيلات والتشبيهات بوصفها حقائق حرفية، فأدرك « أن الحكمة كلها، والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه» (ص: 96-97). وقبل أن يغادر الجزيرة هو و«أسال» عائدين إلى جزيرة «حي» توجّه «حي بن يقظان» إلى الناس متظاهرا بالتوبة عن الآراء التي سبق أن أعلنها لهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور (ص: 97).

---

(7) تعرّضنا لهذه القضية في سياق دراستنا: «خطاب ابن رشد وضغوط الخطاب النقيض»، في العدد المشار إليه سابقا من مجلة «ألف للبلاغة المقارنة»، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1996، ص: 6-35 من القسم العربي. وقد أعيد نشر الدراسة في كتاب الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الفصل الأول ص: 19-57.

## 3 ـ حل ابن رشد وحل للتعارضات:

يمكن لنا بلا شك أن نعتبر القصة الفلسفية التي صاغها شيخ «ابن رشد»، والتي سبق لكل من «ابن سينا» و«السهروردي» كتابتها لتنقل نفس المعنى، تعبيرا عن اللقاء الذي تحقق بين الفلاسفة العقليين وفلاسفة الإشراق، والذي على أساسه أصبح للعرفان مكانا إلى جانب «البرهان». أصبح «البرهان» في هذا النسق الفلسفي «مقدمة» لا بد منها قبل الولوج إلى عالم «العرفان»، الذي اكتسب مكانة أعلى، رغم أن الوصول إليها مستحيل دون المرور بالبرهان. لكن هذا التصالح بين «البرهان» و«العرفان» ظل كما هو واضح في القصة سجين إشكالية الحقيقة المزدوجة. يتبدى ذلك في تساؤلات «حي» عن الحكمة في توظيف التمثيل والمجاز في التعبير عن الحقائق، وذلك رغم ما تسببه هذه الصيغ التعبيرية من ارتباكات معرفية. تحت ضغط الضرورة فقط، الضرورة التي تعكسها التجربة التي تعرض لها «حي» و«أسال» حين أرادا أن ينقلا للعامة في الجزيرة الأخرى الحقائق التي توصلا إليها. تحت ضغط «غباء» العامة وضعف استعدادهم لتلقي الحقائق اعترف «حي» بأن «الوحي» لا بد له أن يخاطب الناس جميعا بقدر عقولهم.

أليس هذا هو المشكل الذي يحاول «ابن رشد» أن يجد مخرجا له في التقسيم الثلاثي للخطاب الإلهي؟ ولعل الأهم من ذلك تجريم «ابن رشد» لمسلك المتكلمين؛ لأنهم أشاعوا النتائج التي توصلوا إليها – من خلال أدلتهم الجدلية غير اليقينية بين الناس على أساس أنها حقائق الشريعة – «فأوقعوا الناس من قِبَلِ ذلك في شنآن وتباغض وحروب. ومزقوا الشرع كل تمزيق». ويصل الأمر في خاتمة «فصل المقال» أن يعبر الفيلسوف الكبير عن ألمه أشد الألم من الأضرار التي سببها من

ينسبون أنفسهم للحكمة من المتكلمين -يقصد أبو حامد الغزالي (ت: 505/ 1111) تحديدا- للشريعة بنشر تأويلاتهم الفاسدة. لسنا معنيين هنا بنقد موقف «ابن رشد»، الذي لم يجد حلا لعلاج هذا الداء العضال إلا في إغلاق باب معرفة التأويلات الصحيحة دون العامة، واستبعاد كتب البرهان من أن تصل إلى أيديهم. وهو حل شبيه بحل «حي بن يقظان» وصاحبه «أسال». ليس هذا شأننا هنا بقدر ما نحن معنيون بالكشف عن الأزمة واستجابات كل من الفيلسوف والشيخ لها.

إن مشكلة المتكلمين - في نظر ابن رشد - تكمن في أنهم وقعوا في أخطاء جسيمة نتيجةً لأدلتهم الجدلية التي تعتمد أساسا على «القياس». لقد انتهوا إلى تصور «الله» سبحانه وتعالى كما لو كان «إنسانا أزليا». وبعبارة أخرى فقد أدى مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» بالمتكلمين إلى أنهم حين «شبهوا العالم بالمصنوعات، التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، توصلوا إلى أن الله سبحانه لا بد أن يكون له -بالمثل أو بالقياس- إرادة وعلم وقدرة. فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون {صانع العالم} -وفقا لهذا القياس- جسما قالوا في التمييز بين «الله» والإنسان إن الله أزلي. فصار هذا - يعلق ابن رشد - القول قولا مثاليا شعريا. والأقوال المثالية» - يواصل فيلسوف قرطبة - «مقنعة جدا، إلا أنها إذا تُعِقِّبَتْ ظهر اختلالها».

والآن ما هو الدواء الشافي الذي يطرحه الفيلسوف لهذا المرض الذي أصاب العقل الإسلامي بسبب سيطرة المتكلمين وأشباه الحكماء على عقول العامة حتى أفسدوا عقائدهم؟ كيف يمكن الهروب من مفهوم «الإله» الذي ليس في الحقيقة سوى «إنسان أزلي»؟ وما هو المفهوم الذي يمكن أن يقنع «العامة» ويقترب من الحقيقة؟ في محاولة الفيلسوف إيجاد دواء شاف للمرض لا يكتفي بما اكتفى به «حي بن يقظان» من إدانة «العامة» في قلبه وموافقتهم باللسان. كما أنه ليس قانعا

بتأويلات المتكلمين لأنها أفسدت عقائد العامة بسبب خلافاتهم، بل وكانت سبب مباشرا في عداء العامة للفلسفة بصفة عامة. أما لماذا لم يكتف ابن رشد بموقف التعالي واحتقار العامة، فهذا سؤال يمكن أن نجد إجابة له في حياة ابن رشد «القاضي» و«الفقيه»، بكل ما يعنيه الجلوس في منصة «القضاء» من الانشغال بهموم العامة وبمشكلاتهم. هذا بالإضافة إلى سعي «الموحدين» منذ بداية حركتهم على يد «ابن تومرت» في المغرب تنقية عقائد العامة من مظاهر الشرك والتشبيه بالحرص على تأكيد مفهوم «التوحيد».

في النهاية لا يجد «ابن رشد» حلا لإقامة عقيدة العامة في التوحيد على أساس لا يناقض البرهان، ولا يصعب على العامة في الوقت نفسه هضمه، سوى المفهوم الصوفي الذي صاغه «الغزالي» - خصمه اللدود - في رسالته «مشكاة الأنوار»، ذلك مفهوم «الله/ النور». وجدير بالالتفات أن الشاهد الشرعي الذي يؤسس عليه الفيلسوف جواز تعليم العامة بشكل يناسب قدرتهم على الاستيعاب هو نفس الشاهد الذي يردده ابن عربي كثيرا ولكن لغاية أخرى غير الغاية النفعية البرجماتية المحركة لابن رشد. أراد أحدهم أن يعتق جارية، ولكنه أراد أن يتأكد من إيمانها، فأحضرها لرسول الله (صلعم)، فسألها «أين الله» فلما قالت «في السماء» اعتبر الرسول أنها مؤمنة. هذا رغم الخطأ الفادح في التحديد المكاني. ابن رشد يستدل من ذلك على مشروعية «مخاطبة الناس على قدر عقولهم»، لكن نفس الشاهد - عند ابن عربي - دال على «الحقيقة» في حق هذه الجارية دون خطأ. فهي صادقة الإيمان؛ لأن الحقيقة تتجلى لها على قدرها. عند «ابن عربي» ليس في العالم مرض يحتاج لعلاج، بل فيه تعصب يحتاج للتواضع.

هل يساعدنا هذا أن نفهم دلالة «النفي» بعد «الإثبات»، وعلاقة هذا «النفي» بالفرحة التي لاحظ الفتى انتشارها في وجه الفيلسوف؟

لكن علينا أن نكرر أن «الراوي» هنا ليس «الفتى»، بل هو الشيخ الذي أصبح على معرفة بالتراث وقادرا على التعامل معه. إنه الآن في هذه اللحظة - لحظة الكتابة - الشيخ الأكبر، هو الذي يقول لنا إن فيلسوف قرطبة، الذي فهم «الإثبات» واستوعبه، لم يفهم «النفي» ولم يستوعبه. وابن عربي الراوي - وليس الفتى بطل السرد - هو الذي يقول عن الفيلسوف «فانقبض وتغيّر لونه وشك فيما عنده». لقد تكفل «النفي» - حين قال الفتى «لا» بإزالة «اليقين» الذي سببه الإثبات في «نعم»، فما معنى «الإثبات والنفي»؟

## 4 ـ حلول ابن عربي:

يسعى ابن عربي في نسقه الفكري كله لإزالة التعارضات الثنائية من الوجود ومن المعرفة ومن الفكر. ومنطلقه في ذلك «وحدة الوجود» لا بالمعنى الفلسفي الذي يوهم به المصطلح PANTHEISM في الفلسفة الغربية، التي إما أن تحل «الله» في العالم والطبيعة، أو تلغي وجود العالم والطبيعة لحساب الوجود الإلهي. ابن عربي يحتفظ - نظريا- بالثنائية في شكل «مراتب» يمكن ذهنيا التمييز بينها. ويحرص على أن يقيم - عمليا - بين طرفي كل ثنائية وسائط عديدة تجمع وتوحد بين كل الثنائيات. على المستوى الوجودي الخالص تتميز «الذات الإلهية» في مرتبة «الأحدية المطلقة» باستقلال تام، إنها مرتبة «الوجود لا بشرط شيء». أما «العالم» بتعدد مراتبه فهو «الوجود بشرط شيء». هذه ثنائية وجودية تتميز الأولى من طرفيها بالتحرر الكامل من كل شرط، فهي مرتبة «النفي» المطلق (لا بشرط شيء)، بينما يتميز الطرف الثاني بالوقوع في أسر «إثبات» الشرطية الكاملة (بشرط شيء). هل تشير إجابة «الفتى» الملغزة أولا، ثم إجابة الشيخ الأقل إلغازا ثانيا إلى جدلية «الإثبات» و«النفي» تلك؟ ربما.

يسأل الفيلسوف مجددا بعد أن فاجأه «النفي» بعد «الإثبات»، فتحولت حاله من «الفرح» إلى الحزن و«الانقباض»: «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟» ويجيب «الفتى» على لسان «الراوي» دون شك: «نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها». فما هو هذا الذي بين «نعم» و «لا»، والذي يسبب طيران «الأرواح» من موادها وطيران «الأعناق» من أجسادها؟ إن الجامع بين «الإثبات» و«النفي» هو «عالم الخيال» أو «البرزخ الأعلى» أو «برزخ البرازخ»، وهي مرتبة الوجود الوسيط الذي تجتمع فيه كل الثنائيات بدءا من الثنائية التي أشرنا إليها بين «الوجود لا بشرط شيء» و«الوجود بشرط شيء»، أو بين «الذات الإلهية» في أحديتها المطلقة وبين «العالم» في كثرته الظاهرة. بين المرتبتين تتوسط الألوهة - وهي مجموع الأسماء الإلهية - وهي نسب وعلاقات وروابط لا تتمتع بأي وجود ذاتي.

وقد آن الأوان أن يتحدث ابن عربي بنفسه عن هذا الوسيط الذي تطير فيه الأرواح من مواردها والأعناق من أجسادها، إنه عالم ما بين «الإثبات» و«النفي». يبدأ الشيخ الأكبر بتأكيد الثنائية التي أشرنا إليها بالقول: «والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة؛ فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته، ولا يكون عن شئ من حيث ذاته. وكل ما دل عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلا إنما متعلقه الألوهة لا الذات. الله من كونه إلها هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه» (الفتوحات 2/ 579). ويقول أيضا: «وأما أحدية الذات في نفسها فلا تُعرف لها ماهية حتى يُحْكَمَ عليها؛ لأنها لا تشبه شيئا في العالم ولا يشبهها شئ» (الفتوحات 2/ 269). «إن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلا، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة وهو مسمى الله؛ فهو الدليل المحفوظ الأركان الدال على معرفة الإله وما يجب أن يكون عليه

سبحانه من أسماء الأفعال ونعوت الجلال وبأية حقيقة يصدر الكون عن هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة المجهولة العين والكيف. وعندنا لا خلاف في أنها لا تُعلم، بل يُطلق عليها نعوت تنزيه صفات الحدث، وأن القِدَم لها والأزل الذي يطلق لوجودها إنما هي أسماء تدل على أسلوب من نفي الأولية وما يليق بالحدوث. وهذا يخالفنا فيه جماعة من المتكلمين الأشاعرة، ويتخيلون أنهم قد علموا من الحق صفة نفسية ثبوتية. وهيهات أنّى لهم بذلك» (الفتوحات 1/ 160).

نلاحظ هنا نقد الشيخ للمتكلمين كما يمثلهم «الأشاعرة»، وهم أتباع «أبو الحسن الأشعري» (ت: 324/ 936)، الذين يقولون بوجود صفات لله سبحانه وتعالى ذات وجود متميز عن «الذات». وهذا بالضبط محور نقد الشيخ الأكبر، فالصفات عنده مجرد أسماء ونسب لا تتمتع بأي وجود، وهو ما يعنيه من أن الأسماء تدل بالسلب على نفي الأزلية والحدوث الخ، أما تصور أن لها وجود ثابت فهذا خطأ محض. كل الأسماء والصفات تمثل منطقة وسطى بين «وجود الذات» وبين «الوجود الظاهر»، أي العالم. فإذا أثبت المُثْبِت اسما أو صفة للذات الإلهية واضعا في اعتباره مستواها في الوجود الخيالي فهو صادق. أما ادعاء وجود ثابت فهو الخطأ الذي ينعيه على المتكلمين عموما وعلى الأشاعرة على وجه الخصوص. في هذا النقد للمتكلمين يلتقي ابن عربي مع ابن رشد في نقده لمنهج المتكلمين حين قاسوا الشاهد على الغائب، فتوصلوا إلى مفهوم لله ليس في الواقع سوى تصور لإنسان إزلي.

لكن ابن رشد في نقده للمتكلمين لم يقدم بديلا، وفي محاولته إحلال «البرهان» الفلسفي ليحل مكان «القياس» عند المتكلمين، لم يضف البرهان إلى أطروحات المتكلمين جديدا. إن نعي الشيخ الأكبر

على الأشاعرة إثبات صفات نفسية ثبوتية على الذات الإلهية يصدق أيضا على الفلاسفة، ومنهم ابن رشد، لأنهم لم يميزوا بين مراتب وجودية لا تتمتع بوجود عيني. إن «الذات الإلهية» لا يتعلق بها من الوصف إلا «السلب»، وهو «النفي». أما الإثبات فلا يجوز إطلاقه على الذات الإلهية، والذي ورد في القرآن الكريم من صفات إنما تشير للألوهة، وهي مرتبة الوجود الخيالي الفاصلة والجامعة في الوقت نفسه بين «الذات» و«العالم». أما عن تعريف هذه المرتبة -مرتبة الوجود الخيالي- فيقول الشيخ عن البرزخ بصفة عامة:

«البرزخ يتوسع الناس فيه، وما هو كما يظنون. إنما هو كما عرفنا الله في كتابه في قوله في البحرين «بينهما برزخ لا يبغيان»؛ فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ. وهو الذي يلتقي ما بينهما بذاته، فإن التقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلقى به الآخر، فلا بد أن يكون بين الوجهين برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذا ليس ببرزخ. فإذا كان عينُ الوجه الذي يلتقي به أحد الأمرين الذي هو بينهما عينَ الوجه الذي يلتقي به الآخر فذلك هو البرزخ الحقيقي؛ فيكون بذاته عين كل ما يلتقي به فيظهر الفصل بين الأشياء، والفاصل واحد العين. وإذا علمت هذا علمت البرزخ ما هو. ومثاله بياض كل أبيض، وهو في كل أبيض بذاته ما هو في أبيض ما بوجهٍ منه ولا في أبيض آخر بوجهٍ آخر، بل هو بعينه في كل أبيض، وقد تميز الأبيضان أحدهما عن الآخر. فعين الأبيض واحد في الأمرين، والأمران ما هو كل واحد عين الآخر. فهذا مثال البرزخ الحقيقي. وكذلك الإنسانية في كل إنسان بذاتها. فالواحد هو البرزخ الحقيقي، وما ينقسم لا يكون واحدا. والواحد يَقسِم ولا يُقْسَم أي لا ينقسم في نفسه؛ فإنه إن قبل القسمة في عينه فليس بواحد. وإن لم يكن واحدا لم يقابل كل شيء

في الأمرين اللذين يكون بينهما بذاته. والواحد معلوم في أنه ثم واحد بلا شك. والبرزخ يُعلم ولا يُدرك ويُعقل ولا يُشهد» (3/ 518).

وينتقل من التعريف العام نزولا إلى مستوى من مستويات التخصيص في التعريف فيقول:

«ولما كان البرزخ أمرا فاصلا بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول، سُمِّي برزخ اصطلاحا. وهو معقول في نفسه وليس إلا الخيال؛ فإنك إذا أدركته وكنت عاقلا تعلم أنك أدركت شيئا وجوديا وقع بصرك عليه، وتعلم قطعا بدليل أنه ما ثم شيء رأسا وأصلا. فما هو هذا الذي أثْبَتَّ له شيئية وجودية ونفيتها عنه في حال إثباتك إياها؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت (1/ 304).
أما مجال فعالية هذه المرتبة الوجودية فهي تتسع لتصبح الحضرة الجامعة للحقائق من أعلاها إلى أدناها: الألوهة، عالم الأمر، عالم الخلق، عالم الطبائع الخ:

«فما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المحال، بل لا يظهر فيها على التحقيق إلا وجود المحال؛ فإن الواجب الوجود وهو الله تعالى لا يقبل الصورة وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة. فقد قبل المحال الوجودِ الوجودَ في هذه الحضرة (2/ 312).

الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين. فالألوهة في الجبروت البرزخي؛ فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الحق بذاتها. ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل؛ فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات. فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهية. فتحققناها فما وجدنا سوى ما ندعوه بها من الأسماء

الحسنى؛ فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية. ولا يُعْرَفُ من الحق غير هذه الأسماء الإلهية، وهي أعيان هذه الحضرات» (4/ 208–209، وأيضا 2/ 203، 379، 3/ 358).

## 5 ـ اللقاء الثاني: الأمل الذي لم يتحقق!

إن فرح ابن رشد بالإثبات يعني من منظور ابن عربي «الراوي» لا «الفتى» بطل السرد، أنه يقف بعلمه عند أحد طرفي الحقيقة - جانب الإثبات - فأراد أن يكشف له عن جانبها الآخر - جانب النفي - لكن الفيلسوف لم يدرك مغزى الإشارة. الدليل على ذلك الاضطراب والحزن الذي حل محل الفرح في وجهه فأعاد السؤال. وكان لابد للجواب أن يكون أكثر تفصيلا، وإن لم يخرج عن أفق الرمز والتلميح. لكن الفيلسوف، مرة ثانية، «اصفر لونه وأخذه الإفكل وقعد يحوقل، وما عرف ما أشرت إليه». ينهي الشيخ الأكبر قصة هذا اللقاء الأول تعليقا بأن المسألة التي لم يفهم ابن رشد الإشارة إليها هي «عين المسألة التي ذكرها هذا القطب، أعني مداوي الكلوم.» سبق أن قلنا إن الباب الذي ترد فيه قصة اللقاء تلك هو الباب المعنون «الأنفاس ومعرفة أقطابها المحققين بها وأسرارهم»، وهو الباب الخامس عشر. أما المسألة المشار إليها فهي تتعلق بالمقارنة بين «الدنيا» و«الآخرة»، أو بالأحرى بين «الدنيا» و«الجنة». ومداوي الكلوم المشار إليه يقول إن الدنيا والجنة يتشابهان في بنائهما، لكنهما يتفاوتان تفاوتا حادا من حيث «مادة» البناء. فبناء الدنيا من لبن مادته «القش والطين»، في حين أن بناء الجنة من لبن مادته من «ذهب ولُجَيْن». ومن الواضح أنها مسألة تثير في عمقها أمر «الإثبات» إذ تبدو كل من «الدنيا» و«الجنة» من حيث ظاهر بنائهما متشابهتين، وهذا هو «الإثبات»، بينما هما في الحقيقة والواقع مختلفتان من حيث المادة التي يقوم عليها البناء، وهذا هو

«النفي». نقول هذا بالطبع دون أن نحصر الدلالة في السياق كما قلنا في تعليقنا من قبل.

لكن لماذا مثال الجنة والدنيا تحديدا؟ ربما لأن جذر الشجار بين المتكلمين بعضهم البعض من جهة، وبينهم وبين الفلاسفة من جهة أخرى، كان يدور حول «تأويل» القرآن الكريم. دار الخلاف بين المتكلمين حول ثنائية «المحكم والمتشابه»، التي تمحورت حول تفسير الآية السابعة من سورة آل عمران (رقم 3) حول صفات الله وأفعاله. أما بين المتكلمين والفلاسفة فقد كانت قضية التأويل الأشد إثارة تتعلق بتأويل «العقاب والثواب»، وهي قضية من القضايا التي بسببها كفَّر «أبو حامد الغزالي» الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وهو الكتاب الذي تصدى «ابن رشد» للرد عليه بكتاب «تهافت التهافت».

وموقف «ابن عربي» من ثنائية «المحكم والمتشابه» هو امتداد لموقفه من كل الثنائيات: البحث عن وسيط جامع. وقد وجد ابن عربي في قوله تعالى: «ليس كمثله شيء، وهو اللطيف الخبير» نموذجا لجدلية «الإثبات والنفي». ورغم أن «المعتزلة» - وهم بلا منازع فرسان تأويل «الصفات» التي توهم مشابهة الله للبشر - يتخذون من هذه الآية نموذجا للإحكام الذي ينفي المشابهة، فابن عربي يراها نموذجا للجمع بين «التنزيه» و«التشبيه»، كما هي نموذج للجمع بين «النفي» في «ليس كمثله شيء»، لكنها في بقيتها تثبت وتُشَبِّه «وهو اللطيف الخبير». لقد سالت دماء وسالت أحبار في العراك بين «المثبتين» و«النُّفاة»، والقرآن بظاهره - أي بلا تأويل - يثبت وينفي؛ لأن كلا من النفي والإثبات يقدمان الحقيقة في لغة واضحة. هل تحتاج الآيات القرآنية التي وردت في نعيم الجنة وعذاب النار إلى تأويل؟ نعم إن القرآن يبدو وكأنه يصور «الجنة» بصورة «الدنيا»، لكن شتان بين الحقيقتين. لا نريد أن نطيل في عرض ما يقوله ابن عربي في شأن «الصورة»، فالله سبحانه خلق

الإنسان على صورته، لكنه إنسان والله إله. إن تشابه صورة الجنة مع صورة الدنيا هو تشابه في شكل البناء. لا حاجة إذن للتأويل، لا تأويلات المتكلمين ولا تأويلات الفلاسفة. إنها تجربة الروح ومعانقة باطن الكون وإدراك روحانيته السارية هي الكفيلة بحل المشكلات وفك المعميات.

«وطلب من أبي بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي؛ فشكر الله تعالى الذي كان في زمن رأى فيه من يدخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا؛ فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته»

ماذا يعني ذكر أمر هذا اللقاء الذي لم يتحقق، والذي يمر عليه الدارسون المهتمون بشأن دلالة لقاء الشيخ والفيلسوف بلا تعليق؟ إنه يعني أن الشيخ/ الفتى لم يكن في لقائه الأول بالفيلسوف قد اطلع على شيء من كتاباته، الأمر الذي يعني أن إجاباته المُلغزة على سؤال الشيخ في اللقاء الأول هي إجابات الشيخ كاتب الفتوحات -الراوي- وليست إجابات الفتى الذي لم يكن شاربه قد نبت بعد. وابن عربي حريص في أكثر من سياق على تأكيد أن الفيلسوف لم يستبعد إمكانية الوصول بالفيض والإلهام والكشف إلى معارف وهبية لدنية تأتي مباشرة من الله على قلب السالك. بل أكثر من ذلك يكرر ابن عربي أن الفيلسوف عبَّر عن امتنانه لوجوده في الزمن الذي شهد واحدا من أرباب المعرفة الكشفية، وأنه قابله. ويبدو ابن عربي في سياق نادر، حين يذكر اسم «أفلاطون»، يبدو مدافعا عن الفلسفة ضد من يكرهون «أفلاطون» من المسلمين فقط بسبب علاقته بالفلسفة. يفسر ابن عربي كراهيتهم

لأفلاطون بجهلهم بمعنى كلمة «فلسفة». إذا كانت «الفلسفة» ليست إلا «محبة الحكمة»، فإن كل من له نصيب من عقل لابد أن يكون محبا للحكمة (فتوحات 2/ 523). لم يكن فيلسوف قرطبة بأي معنى من المعاني من أتباع أفلاطون، وهذا ما يباعد بينه وبين فلاسفة الإشراق الأقرب إلى قلب ابن عربي. لكن من الواضح كذلك أن ابن عربي كان يكن تقديرا خاصا لابن رشد رغم ما يبديه من تفاوت بين طريقتيهما، خاصة في اللقاء الثالث.

### 6 ـ اللقاء الثالث: أين ومتى؟

«ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية؛ فأُقيم لي رحمةً من الله في الواقعة في صورة ضُرب بيني وبينه حجاب رقيق، أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شُغِل بنفسه عني، فقلت: إنه غير مراد لما نحن فيه».

إذا كان اللقاء الثاني الذي لم يتم كان مرغوبا من جانب الفيلسوف، ولا يذكر لنا الشيخ لماذا لم يتم، فإن هذا اللقاء الثالث تم باستدعاء إرادي من جانب الشيخ. وعلى عكس اللقاء الأول الذي يمكن تخمين وقت وقوعه، واللقاء الأخير - الرابع - المنصوص على مكان وزمان وقوعه، فإن هذا اللقاء الثالث تم في «واقعة» حيث أقيم - بصيغة المبني للمجهول، الأمر الذي يعني غياب إرادة الفيلسوف غيابا تاما - في «صورة». كل هذه المفردات ترشح أن هذا اللقاء كان لقاء خياليا برزخيا. وسواء حدث اللقاء استحضارا بالمخيلة والهمة، أم حدث في شكل «رؤيا» منامية، وكلا الاحتمالين وارد لما يتمتع به العارف بمخيلة خلاقة ناهيك عن قوة القدرة على الاستدعاء، فالنتيجة واحدة والمحصلة هي بيان القدرة على السيطرة. الفيلسوف هنا في «الواقعة» مُصَوَّرٌ بالصورة التي يمنحها له خيال العارف. لقد حاول

Steffen Stelzer في دراسته المشار إليها آنفاً أن يفهم معنى «الواقعة» في سرد اللقاء الثالث، بالإضافة إلى كلمة «صورة»، بالإحالة إلى سورة «الواقعة» في القرآن الكريم. وهذا نهج مشروع في فهم نصوص ابن عربي بصفة عامة. وسورة «الواقعة» - رقم 56 في ترتيب المصحف - من السور المخصصة بالكامل للحديث عن «الآخرة» وعن «النعيم» في الجنة و«العذاب» لأهل النار. والسورة تميز في أهل الجنة بين «السابقين» وبين «أهل اليمين» وتسهب في تفصيل صور النعيم لكل منهما. وكل ذلك لكي يثبت الباحث العلاقة السياقية بين السرد ومسألة «مداوي الكلوم» بصفة خاصة، توصلا لإثبات أن اللقاء لم يكن حول «المعرفة» بقدر ما كان حول «موضوع المعرفة».

وصورة ابن رشد في الواقعة - كما يخبرنا السرد - محجوبة عن رؤية ابن عربي. ليس هذا فقط بل «الصورة» مشغولة بنفسها، فما معنى ذلك؟ مفهوم الحجاب يتسع عند ابن عربي ليصبح الوجود كله؛ فالوجود الظاهر يمثل حجابا على «الحقيقة»؛ فلا موجود في الحقيقة إلا الله والعالم كله مظاهر تظهر وتختفي في الوقت نفسه. هي مظاهر كاشفة للقادر على النفاذ من الصورة إلى أصلها، وهي في الوقت نفسه حجاب لمن لا يرى إلا الصورة. في التمثيل الرمزي لصورة «ابن رشد» المشغولة بنفسها نتبين من صياغة ابن عربي أن «الحجاب» ليس مانعا في ذاته، بدليل أن الفتى قادر على رؤية «صورة» الفيلسوف، لكن انشغال الصورة بذاتها هو «المانع» لها من رؤية ابن عربي. وهكذا يصبح الحجاب المانع في الحقيقة هو «الصورة».

ربما يحيل ابن عربي في هذا الجزء من السرد إلى حقيقة انشغال ابن رشد بشؤون الدولة والحكم والقضاء، وهو انشغال معوِّق في نظر الشيخ عن صفاء القريحة الذي هو شرط لبداية السلوك إلى العرفان. والمبرر لهذا التفسير من جانبنا أن الشيخ الأكبر لا يفتأ يردد أن ملاحظة

الإنية -أنا العبد- عائق عن ملاحظة إنية الرب. وبعبارة أخرى يمكن القول إن «الأنا» تمثل حجابا معرفيا عن إدراك الحقيقة، رغم أن «الحقيقة» ليست خارج «الأنا». وطريق الصوفي هو المحاولة الدائمة لإزاحة صورة «الأنا» الظاهرة لإخلاء الطريق لانبثاق «الأنا» الحقيقية، أنا الروح التي هي «الصورة» الشفافة للحقيقة؛ فتدرك «الأنا» حقيقتها، وبذلك فقط تنتفي «الصورة» الخارجية، الصورة التي تحجب الأنا الحقيقية، وتحجب معها الحقيقة.

هذا ما يحيل إليه النص السردي الخاص باللقاء الثالث: صورة الفيلسوف التي تحجبه عن رؤية الشيخ بسبب عجز الفلسفة عن اختراق «الحجاب» الذي لا يمثل عائقا بالنسبة للعارف. في هذا اللقاء الثالث يصرح الشيخ أن طريق الفلسفة - خاصة طريق فلسفة «أرسطو» والمتكلمين - ليس الطريق الأمثل الموصل للحقيقة. إنما يكون الوصول إليه برفع الأحجبة ونزع الأغطية عن «الأنا» الروحية المحجوبة بالصورة. لماذا إذن تتملك ابن عربي الحيرة أمام جثمان الفيلسوف، الذي تعادله مؤلفاته على ظهر الدابة التي تحمله من «مراكش» إلى «قرطبة»؟ وما معنى هذه الحيرة؟

### 7 ـ اللقاء الرابع: بعد الرحيل:

«فما اجتمعت به حتى دُرِج وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ونُقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جُعِلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمر بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله، يعني تآليفه، فقال له ابن جبير:

يا ولدي، نعم ما نظرت، لا فُض فوك. فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقي من الجماعة غيري، وقلنا في ذلك:

هـــذا الإمـــام وهـــذه أعـــمـــالـــه

يـا لـيـت شـعـري! هـل أتـت آمـالـه؟»

نكرر ما بدأنا به من قبل من أن منظور ابن عربي يستبعد «الخطأ» في الإيمان مهما حدث في الفكر أو في المعرفة. هذا بالإضافة إلى إدراكه أن فيلسوف «قرطبة» وقاضيها لم يكن أبدا معاديا للكشف والإلهام والفيض كسبيل للمعرفة. والحقيقة أن المشترك الجامع بين «الفيلسوف» والشيخ -والذي ليس مجرد الانتماء الجغرافي- أوسع من مساحة الاختلاف. ولقد كشفنا عن السياق الفلسفي والفكري الذي جمع بين «العرفان» و«البرهان» في أليجوريا «حي بن يقظان» التي كتبها «ابن طفيل» أستاذ الفيلسوف. ونريد هنا أن نضيف عنصرا مهما أدركه أيضا باحثون غيرنا نذكر منهم على سبيل المثال «كلوديا عداس» Claudia Addas. هذا العنصر هو النظر إلى «الشريعة» من منظور شمولي لا يستبعد من تراثها النصي التفاصيل المنقولة، خاصة تلك التفاصيل التي يحملها التراث النبوي الذي صار يعرف باسم «السنة»، وهي أقوال النبي «محمد» وأفعاله كما جمعت وصنفت بدءا من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) في كتب السنة المعروفة.

لا نجد حضورا للسنة مكثفا عند المتكلمين العقلانيين من أمثال المعتزلة والفلاسفة عموما من أمثال «الكندي» و«الفارابي» و «ابن سينا» يماثل حضور «القرآن» أو يقاربه. وإذا كان من الصعب إن لم يكن من المستحيل على أي مفكر إلا أن يجد نفسه مضطرا للمساهمة في النقاش في مشكلة العلاقة بين «الوحي» و«العقل»، فقد تم قصر محتوى «الوحي» عند المتكلمين والفلاسفة - عدا استثناءات قليلة -

في كلام الله الذي هو القرآن. الفقهاء وحدهم هم الذين ضموا «السنة» بمعناها الشامل - أي أقوال النبي وأفعاله بل وتقريراته (الموافقة على فعل أو قول ما من أحد معاصريه أو الاعتراض عليه) - إلى نطاق «الوحي». وكان التمييز الذي استقر تقريبا في نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) أن «القرآن» هو «كلام الله» بالمعنى واللفظ، في حين أن «السنة» هي كلام الله بالمعنى فقط دون اللفظ الذي هو من كلام «محمد». هذا بالإضافة إلى تمييز آخر يتمثل في طريقة الانتقال من جيل إلى جيل. في حالة القرآن كان الانتقال بالتواتر عن طريق الحفظ والترديد من خلال الذاكرة الجمعية للمسلمين في كل جيل، بينما انتقلت السنة بالرواية التي تعتمد على الذاكرة الفردية للصحابة الذين اعتنوا بحفظ بعض ما سمعوه من النبي أو ما شاهدوه يفعله (يستثنى من ذلك الشعائر الجماعية كالصلاة والحج والصيام، فقد كان يشهدها الجمع الغفير وينقلونها؛ فهي تدخل في باب التواتر كذلك).

لأن ابن رشد شغل منصب «القضاء» فقد كان فقيها، أو لأنه كان فقيها فقد صار قاضيا. وله في الفقه كتاب شهير عنوانه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وهو كتاب مختصر لكنه في الوقت نفسه جامع للآراء المذهبية المختلفة في أصول المسائل الفقهية. هذا بالإضافة إلى محاولة ابن رشد أن يرد الخلافات في المسائل بين أصحاب المذاهب إلى أصولها العامة في القواعد، فهو بذلك لا يكتفي بجمع الآراء بل يضيف إليها قدرا من التحليل؛ فالفيلسوف ليس فقيها تقليديا. وابن رشد الفقيه كان في ذلك مخلصا للتقاليد العائلية، فجده كان فقيها مرموقا، لدرجة أن التمييز بين «الجد» الفقيه و«الحفيد» الفيلسوف جعل من الضروري أحيانا أن يقرن باسم «الفيلسوف» كلمة «الحفيد». ولم تكن التقاليد العائلية الرشدية من هذه الزاوية سوى جزء من التقاليد الثقافية في بيئة

الأندلس، التي اكتسب فيها الفقهاء خلال حكم «المرابطين» مكانة خاصة، مكنتهم من السيطرة على الحكام فحرّموا «الكلام» و«الفلسفة». ولعل «ابن طفيل» في «حي بن يقظان» يلمح إلى سيطرة الفقهاء بتزمتهم حين يتحدث عن «الجزيرة» التي فر منها «أسال»، ولعله يلمح إلى شخصية «الفقيه» المتزمت، لكن المسيطر على عقل العامة وذي السطوة بسبب ذلك عند السلطان، في شخصية «سلامان» الغائبة الحاضرة في السرد.

ولم تهدأ سيطرة الفقهاء في عهد «الموحدين»، إذ كان مناخ الصراع العسكري الديني يدفع بالتوتر في أفق الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية إلى أقصاه، وفي ظل هذا المناخ المتوتر تسيطر عادة نزعات التمسك بالشكليات الدينية تعبيرا عن مفاهيم «الهوية» في مواجهة التهديد بالقضاء عليها من قبل أعداء خارجيين يرفعون شعارات دينية بدورهم. نحن نعرف مثلا أن مأساة «ابن رشد» ومحنته المعروفة تسبب فيها حاجة الخليفة لفرض ضرائب جديدة لتغطية تكاليف الحروب. ولما كان من شأن «العامة» المستضعفين اجتماعيا واقتصاديا أن تحركهم مثل هذا الأعباء إلى انتفاضات وثورات، فقد كان الحكام دائما في حاجة إلى الفقهاء والوعاظ في المساجد ليمتصوا أي احتمال لثورة العامة ضد الأعباء الجديدة. ومن المنطقي في مثل هذا السياق أن يكون للفقهاء بدورهم شروطا على الحاكم لضبط «السلوك» الديني الذي غالبا ما يتهمون «الفلاسفة» و«المتكلمين» و«الصوفية» بإفساده.

كان الاهتمام بالفقه - وما يتضمنه من اهتمام بدراسة السنة - والوقوف في الوقت نفسه ضد سطوة الفقهاء، هو الجامع بين ابن عربي «الصوفي» وابن رشد «الفيلسوف» في سياق الوضع الأندلسي. من هنا روح «التوقير» البادية في وصف اللقاء الأخير، لقاء ما بعد الرحيل. هذا هو «الرفات»، تعادله المؤلفات تعبر «البحر الأبيض المتوسط» من

«مراكش» إلى «قرطبة»، أمام هذا المشهد يتساءل «الناسخ» في حضرة «الفقيه». ولا بد للقارئ أن يهتم بملاحظة حرص الراوي على ذكر أن الفقيه هو «محمد بن جبير»، وأنه يعمل كاتبا لأبي سعيد. لماذا هذا الحرص على ذكر اسم الفقيه وعلى تحديد وظيفته؟ هل لأن الشيخ الأكبر يريد أن يُلمِح إلى «محنة» الفيلسوف ودور الفقهاء فيه؟ ربما. لكن الذي بدأ التعليق على المشهد هو الناسخ «أبو الحكم عمر بن السراج»، فكان من المنطقي أن تلفت نظره ثقل المؤلفات وكبر حجمها في الوقت نفسه، حتى تعادل «رفات» الفيلسوف على ظهر الدابة. فقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله. يبدو تعليق الفقيه، كأنه يعظ: يا ولدي، نعم ما نظرت، لا فُض فوك. لكن ما معنى التعليق وما دلالته؟ ابن عربي وحده في المشهد صامت، لكن الذاكرة استوعبت: فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقي من الجماعة غيري. وهو في النهاية الذي يتساءل:

هـــذا الإمـــام وهـــذه أعـــمـــالـــه
يـا لـيـت شـعـري! هـل أتـت آمـالـه؟

كان هذا المشهد هو آخر شيء شاهده ابن عربي في الأندلس قبل رحيله النهائي الذي لم يعد منه أبدا إلى الأندلس، فهل كان ابن رشد آخر خيط يربطه بالأندلس وبالمغرب، فلما انقطع الخيط بوفاة ابن رشد قرر الرحيل بلا عودة؟ سؤال يستحق الالتفات، وليست الإجابة عليه يسيرة، خاصة بعد أن ترسخت قراءة المشهد في إطار التعارض بين طريق فيلسوف قرطبة وقاضيها وبين طريق «ابن عربي». هل الأمر بالفعل أمر اختلاف وتدابر، أم كان ابن عربي يدرك أن أمر الأندلس إلى «أفول»، وأن «العلامة» قرأها لا في رحيل ابن رشد فقط، بل في الموعظة التي تشي بالشماتة في تعليق الفقيه على ملاحظة «الناسخ»

عن حجم مؤلفات الفقيد ووزنها؟ ابن عربي وحده قرأ العبرة والموعظة في المشهد، ووحده رثى الإمام في تساؤله، كأنه ينعى الأندلس. لقد تحققت آمال ابن رشد في الغرب شمال المتوسط، فهل تحققت آمال ابن عربي في شرق العالم الإسلامي؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال علينا أن نلقي نظرة على الخطوط العامة لفلسفة ابن عربي.

# الفصل الخامس

# نشأة الوجود ومراتب الموجودات

## 1 ـ مقدمة:

يتميز فكر ابن عربي في بنيته بخاصية نادرة جدا لا أعلم لها نظيرا في فكر مفكر آخر. تتمثل تلك الخاصية في أن أي نقطة بداية يختارها الباحث للإبحار في فكر ابن عربي تحيل إلى نظامه الفكري كله، إنه فكر يقوم على بنية دائرية مماثلة لبنية الوجود التي سنشير إليها من بعد. وككل بنية دائرية ثمة مركز وثمة محيط، وأي نقطة على المحيط يمكن أن تكون هي نقطة البداية، وتكون في الوقت نفسه هي نقطة النهاية. ليس مهما في نسق ابن عربي الفكري المتميز من أين تبدأ، لأن أي نقطة ستقودك إلى التجوال في محيط دائري ينتهي بك إلى حيث بدأت. من هنا لا بد من الإشارة مقدما إلى أن نظرية الوجود ونشأته ومراتبه ليست إلا نسيجا مركبا من عناصر ومكونات شتى تشكلت في نظرية يصعب الإلمام بها دون فك شفراتها الأساسية.

هناك ثلاثة عناصر على الأقل في تفسير نشأة الوجود وفي تحليل مراتبه في خطاب ابن عربي: العنصر الأول هو مفهوم «التجلي الأسمائي»، والعنصر الثاني مفهوم «التجلي في النفس الإلهي»، وهو العنصر الذي يمثل محور نظرية «الكلمة» عند الشيخ الأكبر. أما العنصر الثالث فهو مفهوم «النكاح». وسنبدأ عرضنا بشرح مفهوم «التجلي

الأسمائي» وتلخيصه أن «الأسماء الإلهية» تمثل الوسيط العازل بين «الذات الإلهية» وبين «العالم». من خلال الأسماء تَبْطُن «الذات» عن أن يلحقها وصف أو تتعلق بها معرفة أيا كانت سوى معرفة «وجودها». لكن هذه الأسماء ذاتها هي التي تتجلى في العالم، أي تمنحه صفة «الوجود». ومن هذه الزاوية فهي تظهر فعالية الذات -المحتجبة فيها- في العالم. وهنا نتفهم قول ابن عربي: «الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين. فالألوهة في الجبروت البرزخي؛ فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الحق بذاتها. ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل؛ فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات. فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهية. فتحققناها فما وجدنا سوى ما ندعوه بها من الأسماء الحسنى؛ فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية. ولا يُعْرَفُ من الحق غير هذه الأسماء الإلهية، وهي أعيان هذه الحضرات» (راجع 4/ 208-209، وأيضا 2/ 203، 379، 3/ 358).

ونظرية التجلي الأسمائي هذه أفادها ابن عربي دون شك من التراث الصوفي السابق عليه. ويكفي هنا الإشارة إلى كتاب «خلع النعلين» - الذي نعلم من ابن عربي اطلاعه عليه كما سبق لنا الإشارة في الفصل الأول - للصوفي الأندلسي «أبو القاسم بن قسي»[1]. وقد

---

(1) هو الشيخ أبو القاسم بن قسي شيخ طائفة المريدين في الأندلس. مات مقتولا سنة 546. كان معاصرا لاثنين من كبار التصوف في الأندلس وهما: أبو العباس بن العَرِيف وأبو الحكم بن برَّجان اللذان اتهما بالزندقة فدعاهما صاحب شمال أفريقية علي بن يوسف إلى مراكش وحبسهما حتى ماتا في السجن. من ذلك الوقت استقل ابن قسي بزعامة الصوفية في الأندلس، وأطلق على أتباعه اسم المريدين فألف منهم جيشا قويا كان له خطره في الشؤون السياسية في الأندلس وإفريقية على السواء وقد خاض بهذا الجيش مواقع كثيرة في الثورة المعروفة بثورة =

وضع ابن قسي الأسماء الإلهية في مكانة متميزة إلى جانب الذات الإلهية - أو الأحدية - ووصف الأسماء الإلهية بأنها الماسكة للوجود، والقائمة عليه، والمتجلية فيه. فهي الموجدة للمظاهر الوجودية.[2] وهذه الأسماء في نظر محيي الدين بن عربي هي البرزخ بين الذات الإلهية والعالم، ولذلك تعددت حقائقها بتعدد سريانها وانبثاقها في الوجود. فهي «أصل العالم، وأصل الجوهر الفرد، وفلك الحياة، والحق المخلوق به». وهي «حقيقة الحقائق، أو جنس الأجناس العالية»[3].

إن ابن عربي على خلاف الفلسفة الإشراقية - المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة - لا يرى الوجود بنية خطية هابطة من «الواحد» أو «الأول»، ولكن الوجود عنده دائرة ذات مركز ومحيط. يمثل المحيط دائرة الموجودات الممكنة، بينما يكون المركز هو «الله» الاسم الجامع

---

= المريدين، واختلفت عليه الحظوظ فانتصر في بعضها وهزم في البعض الآخر. ثم انتهى به الأمر إلى أن قتل في ساحة القتال نتيجة لعقد تحالف بينه وبين نصارى البرتغال سنة 545هـ. أما قتله فكان في سنة 546هـ وكان بنفس الرماح التي أمده بها هؤلاء النصارى. وليس هناك من شك في أن ابن قسي كانت له آمال سياسية واسعة واستغل مريديه لتحقيقها، ولكنه في الوقت نفسه من أكبر رجال الصوفية الذين عرفتهم الأندلس، وكان ينحو في تصوفه منحى أهل المشرق. كان من أكبر المعجبين بالإمام الغزالي فكان يقرأ كتبه ويشرحها علانية في مجالسه متحديا في ذلك عرف أهل وطنه الذين كانوا ينقمون كل النقمة على الغزالي وكتبه. وكل إشارات ابن عربي لابن قسي تدور معظمها حول مسألة الأسماء الإلهية. (انظر تعليقات أبو العلا عفيفي) على «فصوص الحكم»: 2/ 255.

(2) خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، تحقيق محمد الأمراني، آصفي 1997، ص: 31، نقلا عن عبد الرحيم حميد: **التصوف اليهودي (القَبَّال) والتصوف الإسلامي، دراسة مقارنة لنظريات الوجود والمعرفة في فكر موسى الليوني ومحيي الدين بن عربي**، رسالة دكتوراه مخطوطة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير بالمغرب، 2000-2001.

(3) إنشاء الدوائر ص: 16-19.

للأسماء الإلهية والمعبر في الوقت نفسه عن ظاهر «الذات». ابن عربي هنا مخلص أشد الإخلاص للمعاني والدلالات القرآنية، كما أنه مخلص بنفس القدر للتمييز الحاد الذي لا تنازل عنه بين «الذات» الإلهية وبين أسمائها وصفاتها التي يعبر عنها جميعا الاسم الجامع «الله».

من مركز الدائرة -دائرة الوجود- وهو الاسم «الله» تمتد خطوط لكل نقطة من المحيط، وهي الأسماء الإلهية التي لا يحصرها عدد ولا يحيط بها إحصاء. لكن داخل الدائرة دوائر أصغر بعضها يصور الأسماء الفاعلة في إظهار الممكن الأول، وبعضها يمثل الأصول الطبيعية الأربعة - الماء والهواء والتراب والنار - التي منها يتكون العالم الطبيعي. «كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو لصاحبه، وينتهي إلى نقطة من المحيط. والنقطة في ذاتها ما تعددت ولا تزيدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط. وهي تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها، إذ لو كان ما يقابل به نقطة يقابل به نقطة أخرى لانقسمت ولم يصح أن تكون واحدة، وهي واحدة، فما قابلت النقط كلها -على كثرتها- إلا بذاتها. فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين، ولم يتكثر هو في ذاته، فبطل قول من قال لا يصدر عن الواحد إلا واحد (=إشارة واضحة للفلاسفة الإشراقيين وأتباع أفلوطين من أصحاب الفيض والصدور). فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الحاصل لكل موجود من خالقه، وهو قوله:

إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون

فالإرادة هنا هي ذلك الخط الذي فرضناه خارجا من نقطة الدائرة إلى المحيط، وهو التوجه الإلهي إلى عين تلك النقطة في المحيط بالإيجاد، لأن ذلك (=المحيط) هو عين دائرة الممكنات. والنقطة التي في الوسط المُعَيِّنة لنقطة الدائرة المحيطة هي الواجب الوجود لنفسه.

وتلك الدائرة المفروضة دائرة أجناس الممكنات، وهي محصورة في: جوهر متحيز، وجوهر غير متحيز، وأكوان، وألوان.» «والذي لا ينحصر وجود الأنواع والأشخاص، وهو ما يحدث من كل نقطة من كل دائرة من الدوائر التي يحدث فيها دوائر الأنواع. وعن دوائر الأنواع دوائر أنواع وأشخاص، فاعلم ذلك. والأصل في النقطة الأولى لهذا كله. وذلك الخط المتصل من النقطة إلى النقطة المعينة من محيطها يمتد منها إلى ما يتولَّد عنها من النقطة في نصف الدائرة الخارجة عنها، وعن ذلك النصف تخرج دوائر كاملة. وعلَّة ذلك الامتياز بين «الواجب الوجود لنفسه» وبين «الممكن»؛ فلا يتمكَّن أن يظهر عن «الممكن»، الذي هو دائرة الأجناس، دائرةً كاملة؛ فإنها كانت تدخل بالمشاركة فيما وقع به الامتياز. وذلك محال، ليتبين نقص «الممكن» عن كمال «الواجب الوجود لنفسه»» (1/ 289-290).

هذا التصور الدائري للوجود هو ما يميز تصور ابن عربي عن غيره من التصورات في التراث الإسلامي، وهو تصور يجعل من صدور «الكثرة» عن «الواحد» أمرا مقبولا دون تعارض منطقي. ومن المهم الإشارة إلى أن ابن عربي يقرن كلامه بالرسم، وله رسالة بعنوان «إنشاء الدوائر» يفصل فيها نظريته التي تُبْقي على المفهوم الديني للخلق من خلال تأويله بمفهوم ديني آخر هو «التجلِّي». هكذا تكون التوجهات الإلهية حاضرة في العالم، وتكون بنية العالم بنية روحية في حقيقتها وجوهرها. ويصبح من الطبيعي أن تتعدد الظواهر المرئية المشاهدة رغم الرابطة الروحية الجامعة لأشتاتها، وهي الرابطة التي لا يدركها إلا العالمون.

إن هذا التصور الدائري إلى جانب قدرته على تجسيد التصور الروحي للعالم والوجود، أعني بوصف الوجود بنية روحية، يضمن التقاء البداية - بداية الوجود - بالنهاية؛ الأمر الذي يُسقط مفهوم

«الزمن» الخطي لصالح مفهوم «الزمن» الكوني، أو الزمن الإلهي. في هذا الزمن الإلهي الباطن الذي يعد الزمن الخطي الظاهر تعبيرا -مجرد تعبير سطحي- عنه، توجد الموجودات كلها، وفيه تتحرك حركتها الدائرية التي تربط البداية بالنهاية.

«اعلم إن العالم لما كان كُرويّ الشكل لهذا حن الإنسان في نهايته إلى بدايته، فكان خروجنا من العدم إلى الوجود به سبحانه وإليه نرجع كما قال عز وجل: وإليه يرجع الأمر كله وقال: وإليه المصير وقال: وإلى الله عاقبة الأمور. ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك عندما تبتدئ بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهي إلى أولها، وحينئذ تكون دائرة. ولو لم يكن الأمر كذلك لكنا إذا خرجنا من عنده خطا مستقيما لم نرجع إليه، ولم يكن يصدق قوله، وهو الصادق: وإليه تُرْجَعون. فكل أمر وكل موجود هو دائرة تعود إلى ما كان منه بدؤها، وأن الله تعالى قد عَيَّن لكل موجود مرتبة في علمه» (1/ 284).

## 2 ـ الأسماء الإلهية والممكنات:

هكذا نرى أن تصور ابن عربي لمفاهيم مثل «الألوهة» و«الوجود» و«العدم» و«الإيجاد» و«الخلق» الخ، ليست هي بالضبط المفاهيم المستقرة في الوعي اللاهوتي أو في الوعي العام المتأثر به. ومن الصعب تتبع «الجذور» المتشعبة، والعناصر التكوينية الكثيرة، التي يصوغ منها الشيخ مفاهيمه الخاصة بطريقة المزج والتركيب والتأويل، وهو ما حاوله بنجاح ملموس «أبو العلا عفيفي» في دراسته الرائدة في نهاية الثلاثينات من القرن الماضي.[4] ودون الدخول في تفاصيل

(4) The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi, Cambridge University Press, 1939.

فلسفية يكفي الإشارة هنا إلى كيفية استخدام ابن عربي للمفهوم الذي صاغه «المعتزلة»، وهو مفهوم «الأعيان الثابتة في العدم» عن طريق توظيفه في سياق فلسفي مغاير لنسق الفكر الاعتزالي. والمعتزلة في تاريخ الفكر الإسلامي هم مؤسسو العقلانية الدينية، أي العقلانية التي لا تتعارض مع الوحي. وفي حالة التعارض يمكن تأويل الوحي لغويا، أي وفق قوانين اللغة وبلاغتها، ومن أهمها قانون «المجاز» بكل فروعه التصويرية والأسلوبية.[5] في محاولة المعتزلة تفسير معنى كلمة «شيء» في العبارة القرآنية «إنما أمرنا إذا أردنا شيئا أن نقول له كن فيكون». كان على المعتزلة أن يجيبوا على السؤال التالي: إلى أي حد يمكن أن يُطلق اسم «الشيء» على ما لم يوجد بعد، أي على المعدوم؟ وقد جعلتهم محاولة الإجابة يفترضون وجودا ما في حالة «العدم» يمكن أن يطلق عليه اسم «شيء»، وهو افتراض يقوم على مبدأ «عدم الاستحالة» من جهة، ويقوم من جهة «اللغة» على وجود عبارات من أمثال «ما عندي شيء» أو «لا أملك من أمر نفسي شيئا»، وهي عبارات نافية للشيئية الأمر الذي يفترض «وجودا» ما يطلق عليه اسم الشيئية. يؤكد الافتراض ويرسخه الآيات القرآنية مثل: «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم» «كل شيء هالك إلا وجهه» «ليس كمثله شيء»، وأمثال ذلك من العبارات القرآنية الكثيرة.

يستخدم ابن عربي مفهوم «الأعيان الثابتة» ويوظفه في نسق تصوره العام للوجود ولنشأته. فهذه «الأعيان الثابتة» في العدم -يقول ابن عربي- لا تمتلك من خصائص الوجد شيئا سوى القابلية لسماع الأمر الإلهي والاستجابة له: «ولم يكن للأعيان في حال عدمها شيء من

(5) كان هذا الموضوع محور دراستنا «الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، سبق ذكره.

النِّسب إلا السَّمع، فكانت الأعيان مستعدة في ذواتها في حال عدمها لقبول الأمر الإلهي إذا ورد عليها بالوجود. فلما أراد لها الوجود قال لها «كن» فتكونت وظهرت في أعيانها فكان الكلام الإلهي أول شيء أدركته من الله تعالى بالكلام الذي يليق به سبحانه» (ف1/ 187). وهذا الفهم متسق تماما مع النسق القرآني حيث قال الله تعالى للسماء والأرض «ائتيا طوعا أو كرها، قالتا أتينا طائعين» فالطاعة هنا هي سرعة الاستجابة للأمر الإلهي بالتكوين.

ينبني الوجود إذن وفقا لنظرية «التجلي الأسمائي» على جدلية يكون فيها الإيجاد بمعنى «الإظهار» من حالة العدم، أي النقل من حالة إلى حالة أخرى. فوجود الذات الإلهية وجود في مرتبة «الوجود لا بشرط شيء»، هو الوجود الذي لا تقييد فيه من أي نوع؛ هو وجود بذاته ومن ذاته ولذاته، حيث لا يعقل بتاتا تصور أي ثنائية أو كثرة في صعيد هذا الوجود. تتجلى الذات الإلهية لذاتها بذاتها -التجلي الأقدس- فَتُظْهر أسماءها إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شيء». وهذا الوجود الثاني هو الوجود المطلق، ومعنى أنه مطلق أنه وجود غير مشروط بأي شرط؛ إذ الإطلاق ليس شرطا. والفارق بين مرتبة الوجود الثاني هذه وبين مرتبة الوجود الأول هو وجود صفة «الإطلاق» في الثاني دون الأول.[6]

إذا كان ظهور «الذات الإلهية» بأسمائها يمثل «التجلي الأقدس»، فإن تجلي الأسماء بإظهار العالم هو «التجلي المقدس». ولأنه إظهار وليس إيجادا من عدم، فإن دور «الأعيان الثابتة» لا يقل حيوية عن دور

---

(6) انظر: عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، ضمن كتاب «الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربي»، سبق ذكره، ص: 238. وانظر أيضا: عبد الرَّزّاق القاشاني: شرح فصوص الحكم، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ط2 1386هـ/ 1966م، ص: 4-5.

الأسماء الإلهية. ولنبدأ مع ابن عربي لنرى تصوره لنشأة الوجود. في أسلوب سردي مُشَوِّق بقدر ما هو مُغْرٍ لمن يبحث عن تكفير الشيخ،[7] يصور ابن عربي كيف توجهت الأسماء الإلهية على إيجاد أعيان الممكنات بإظهارها. في قراءتنا لسردية ابن عربي التصويرية علينا إذن أن نحذر من القراءة الحرفية ونظل دائما على وعي وبصيرة بطبيعة اللغة التمثيلية «الأليجورية»: يقول ابن عربي إن الأصل هو أن «الممكنات» في حالة العدم سألت الأسماء الإلهية أن تمنحها الوجود. كيف؟ يصف ابن عربي سؤال الممكنات بأنه كان سؤال افتقار وذلة؛ فقالت:

الممكنات: إن العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضا، وعن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا. فلو أنكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلَّة الوجود أنعمتم علينا وقمنا لكم بما ينبغي لكم من الإجلال والتعظيم. وأنتم أيضا كانت السلطنة تصح لكم في ظهورنا بالفعل، واليوم أنتم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية؛ فهذا الذي نطلبه منكم هو في حقكم أكثر منه في حقنا.

أدركت الأسماء الإلهية -مثل الخالق الذي هو المُقدِّر، والعالم، والمدبر، والمُفَصِّل، والباري، والمصوِّر، والرازق، والشكور، وجميع الأسماء الإلهية- أن هذا الذي ذكرته الممكنات صحيح لأنهم حين نظروا في ذواتهم لم يجدوا مرجعية لهم تبرز فاعليتهم، فأين «المخلوق» و«المعلوم» والمُدَبَّر الخ؟ الممكنات إذن على حق في قولهم أن الأسماء تظل مثلهم مجرد ممكنات (بالقوة والصلاحية لا بالفعل والتحقق) ما لم توجد الممكنات نفسها،فتمنح الأسماء صلاحيتها الفعلية.

---

(7) كما حدث في البرلمان المصري عام 1979 حيث طالب بعض الأعضاء بمصادرة كتب الشيخ، وبالغ آخرون فطالبوا بحرقها.

المفهوم الجدير بالإبراز هنا أن ابن عربي يجعل الوجود علاقة مشاركة بين «الأسماء الإلهية» و«العالم»؛ إذ بدون ظهور أعيان الممكنات من حالة العدم لا تتحقق للأسماء الإلهية فعاليتها، فتظل مجرد إمكانيات باطنة في الذات الإلهية. ومن جهة أخرى فإن ظهور الممكنات من حالة العدم إلى حالة الوجود أمر مستحيل دون ممارسة الأسماء الإلهية لفعاليتها. نحن إذن إزاء مرتبتين، أو لنقل كينونتين، تتضمن إحداهما الأخرى تضمنا ضروريا: هما «الألوهية» و«العالم»، وكلتاهما بالنسبة للذات الإلهية -الواجب الوجود بالذات- ممكنات وجودية.

من هنا يجب تَفَهُّم لماذا حرص ابن عربي في عرضه التصويري أن يبين كيف اعتمدت الممكنات في تحريضها للأسماء على المسارعة في إظهار أعيانها إلى تأكيد حاجتهن -حاجة الممكنات- أولا إلى الظهور، ثم ثانيا بيان احتياج الأسماء لهذا الظهور من أجل أن تُبرز فعاليتها. والحال كذلك، فمَن الفاعل ومَن المنفعل؟ هل الأسماء الإلهية هي التي أظهرت الممكنات، أم الممكنات هي التي أظهرت الأسماء؟ سؤال محير، لكن «الحيرة» في نظر ابن عربي هي قمة المعرفة الحقيقية. من هنا نفهم تساؤله البلاغي الشعري:

العبد رب والرب عبد
يا ليت شعري من المُكَلَّف
إن قيل عبد فذاك رب
أو قيل رب أنَّى يُكَلَّف

ولأن طلب الممكنات كان مقنعا للأسماء من زاوية حاجتها هي لإظهار سلطان فعاليتها، فقد اجتمعت - كما يقص ابن عربي - وتشاورت وقررت التوجه للاسم الإلهي «الباري» طالبة منه أن يُظهر

أعيان الممكنات. لكن الاسم «الباري» يحتاج إلى الاسم «القادر» ليتمكن من القيام بمهمته؛ فيحيل الاسم «الباري» الأسماء الإلهية لتطلب من الاسم «القادر» إظهار فعاليته التي تمنح الاسم «الباري» القدرة لإظهار فعاليته بإظهار أعيان الممكنات.

لكن الاسم «القادر» بدوره اسم يدل على مطلق القدرة - إن الله على كل شيء قدير - فهو يحتاج من ثم للمُرجِّح والمُخَصِّص الذي يحدد له مجال ممارسة فعالية فعله - «القدرة» - على التحديد. وهذا الترجيح والتخصيص من وظائف ومهام الاسم الإلهي «المريد»، وهكذا يحيل الاسمُ «القادرُ» الأسماءَ الإلهيةَ الأخرى، لكي تتوجه بطلبها إلى الاسم الإلهي «المريد». يقوم الاسم الإلهي «المريد» بدوره بإحالة الأسماء الإلهية لتتوجه للاسم الإلهي «العالِم»، الذي يطلب بدوره من الأسماء الإلهية أن تستأذن الاسمَ الجامعَ «الله». ورغم أن الاسم الله يمثل الجمعية - جمعية الأسماء الإلهية - فهو محكوم بسلطة «الذات» الإلهية؛ فيحتاج من ثم إلى الدخول على مدلول «الذات» طلبا للإذن بالفعل.

لا يسرد لنا ابن عربي ما قاله الاسم «الله» للذات الإلهية. أكثر من ذلك لا ينص ابن عربي صراحة، أي لا يصرح تصريحا مباشرا بدخول «الله» على الذات، ويكتفي بالقول إنه دخل على «مدلول» الذات. وهي عبارة تعكس حرصا بالغا من جانب ابن عربي على عدم إعطاء أي وصف لغوي -فلسفي أو لاهوتي أو حتى سردي- للذات الإلهية. إنها خارج العالم وفوق أي معرفة، ولا تطولها العبارة سلبا أو إيجابا. إن وسيلتنا لمقاربة وجودها - مجرد وجودها بلا زيادة ولا نقصان - هو معرفة «الأسماء» الإلهية. ومعرفة «العالم» هي وسيلتنا الوحيدة الممكنة لمعرفة «الأسماء» الإلهية. وإذا كنا نحن العارفين جزءا من العالم، الجزء الذي يمثل الكل فالعالم «إنسان كبير» والإنسان «عالم صغير»،

فإن معرفتنا بذواتنا هي معرفة بالعالم ومعرفة بالأسماء الإلهية. أليس «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؟

ليس ثمة وسيلة إذن لمعرفة ما جرى حين دخل الاسم الجامع «الله» على مدلول الذات الإلهية. وينتهي التصوير السردي لقصة الخلق، أو بالأحرى لقصة ظهور العالم من حالة العدم، بقول ابن عربي: "فخرج الاسم «الله» ومعه الاسم «المتكلم» يترجم عنه للممكنات والأسماء {الإلهية}، فذكر لهم {الاسم الله} ما ذكره المُسَمَّى (=أي الذات)؛ فتعلق {الاسم الإلهي} «العالِم» و {الاسم الإلهي} «المريد» و{الاسم الإلهي} «القائل» و{الاسم الإلهي} «القادر» فظهر الممكن الأول من الممكنات بتخصيص {الاسم الإلهي} «المريد» وحكم {الاسم الإلهي} «العالِم»" (ف 1/ 360).

جدير بالإشارة هنا أن الشيخ يعطي دورا متميزا لاسمين إلهيين متشابهين، هما الاسم «المتكلم» والاسم «القائل»، فما هو الفارق بينهما؟ لاحظنا أن دور الاسم الإلهي «المتكلم» في التصوير السردي هو «الترجمة» عن الاسم «الله» فيما ينقله هذا الأخير عن «الذات»، بينما يكون دور الاسم الإلهي «القائل» متعلقا بإظهار أعيان الممكنات.

هذا التمييز بين صفة «الكلام» وصفة «القول» ليس مجرد تمييز شكلي أو إجرائي، فالكلام صفة محايثة للذات، أي من الصفات الذاتية، بينما تنتمي صفة «القول» لصفات «الأفعال». وابن عربي في هذا التميز بين «المتكلم» و«القائل» يستند بلا شك للمعطيات القرآنية المباشرة، حيث يتعلق «القول» بفعل «الإيجاد» متمثلا في الأمر الإلهي «كن» تعبيرا عن «الإرادة»، بينما تتعلق صفة «الكلام» بسياقات أخرى: الكلام مع الملائكة، الكلام مع موسى... الخ. وهنا يبدو ابن عربي حريصا على عدم مخالفة ظاهر القرآن بالتأويل على طريقة المعتزلة

خصوصا والفلاسفة والمتكلمين على وجه العموم. لكنه في الوقت نفسه لا يتردد في استعارة بعض مفاهيمهم بقدر ما تتلاءم مع نسقه المعرفي وتخدم فلسفته.

من الضروري أيضا أن نلاحظ أن الشيخ في هذا التصوير السردي لا يتحدث عن إبراز الممكنات كلها، فهذا لا يتسق مع مفهومه للخلق المتجدد والتجليات الدائمة استنادا إلى العبارة القرآنية: «بل هم في لبس من خلق جديد» بقدر ما يتحدث عن ظهور الممكن «الأول» من الممكنات في إشارة واضحة «للعقل الأول» عند الفلاسفة الإشراقيين، أو «للقلم» في القرآن، أو «الحقيقة المحمدية» عند الصوفية، أو «حقيقة الحقائق الكلية» عند المشائين من أتباع «أرسطو». عن هذا الموجود الأول انبثقت الموجودات الكلية من خلال عمليات تفاعل كونية تتحكم فيه وتوجهها «التجليات الإلهية» الدائمة.

## 3 ـ مراتب التجليات الوجودية في النفس الإلهي:

وفقا لمفهوم التجلي في «النَّفَس الإلهي» يرى ابن عربي أن الوجود قد نشأ حروفا في «النَّفَس» الإلهي حين أرادت «الذات» الإلهية أن ترى نفسها في صورة غير ذاتها. وفي تعبير آخر أن الذات الإلهية أرادت أن تُعرَف خارج إطار ذاتيتها. يعتمد ابن عربي في هذا التصور على تأويل خاص للحديث القدسي الرائج في دوائر التصوف فقط: «كنتُ كنزا مخفيا فأحْبَبْتُ أن أُعْرَفَ؛ فخلقتُ الخلقَ فبي عرفوني»؛ فيقرر أن «الواحد» أحب أن يرى نفسه في صورة غيرية، يتجلّى فيها ويرى نفسه من خلالها. ويتمسك ابن عربي في تأويله للحديث القدسي بالمعنى الحرفي لكلمة «أَحْبَبْتُ» ويفسرها بالعشق الذي يسبب ضيقا في النّفْس؛ فيحاول العاشق «التنفيس» عن ضيقه بإخراج ما في صدره عن طريق «التنفُّس» العميق.

وهكذا يكون التجلي الإلهي الذاتي من مرتبة الوجود «لا بشرط شيء» إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شيء» تفريجا عن «كرب» الوحدة، وعن «حب» الواحد أن يرى ذاته ماثلة في صورة غيرية. في هذا المستوى المعبر عن «نَفَس» الذات بدأ الوجود رحلة تجلياته، التي هي صورة الذات منعكسة في الخارج. (2/ 310، 420).

ومن المهم هنا التوقف عند مدلول «الحب» في الحديث لارتباطه بمفهوم الرحمة؛ فالذات التي «أحبت» أن ترى نفسها في صورة أخرى غير ذاتها سبب لها «الحب» غير المتحقق ضيقا في النَفَس، فكان «التَّنَفُّس» هو الوسيلة المثلى للتفريج عن هذا الضيق. وعن هذا التنفس - الذي هو العماء - تتكون حروف الوجود حرفا حرفا - أو لنقل مرتبة مرتبة - حتى استوت مراتب الوجود الأساسية كما تنتظم حروف اللغة في النَّفَس الإنساني. فإذا استوت الحروف أمكن تكوين الكلمات، وإذا استوت بالمثل مراتب الوجود الأساسية أمكن ظهور الموجودات. أليست الموجودات في النهاية هي كلمات الله؟ الوجود إذن نبع من بعدين ونشأ على أساسين: الحب من جهة والرحمة من جهة أخرى. وهذا هو الذي يبرر لابن عربي أن يكون مآل الوجود إلى الرحمة التي منها بدأ.

هذا النفس الإلهي هو البرزخ، وهو الوسيط الجامع الذي ينتظم الكون كله، يقسمه ابن عربي إلى أربعة مستويات، يتفرع كل مستوى منها إلى أربعة مستويات فرعية متداخلة في بعضها البعض، بحيث يظل هناك دائما بين كل مستوى والذي يليه مجال مشترك يكون عادة هو «الرابع» في المستوى الأعلى، وهو هو بذاته «الأول» في المستوى التالي. وبعبارة أخرى، إذا كان الوجود كله من أعلاه إلى أدناه برزخا فاصلا وجامعا، فإن هذا البرزخ الجامع ينقسم إلى ما لا نهاية له من البرازخ. من الضروري الإشارة هنا إلى أن ابن عربي حين يسهب في

شرح مراتب الوجود ومستوياته يحذر قارئه دائما من تصور أي نوع من التوالي الزماني؛ فالزمان لا مدخل له في التجليات الإلهية لأنه مفهوم نسبي محدث مخلوق (1/ 291).

بالجمع بين مفهوم «التجليات الأسمائية» ومفهوم «تجلي النَّفَس» معا يمكن موازاة مراتب الوجود الأساسية بحروف اللغة. وباستثناء المستوى الأول من البرزخ، مستوى «البرزخ الأعلى» أو «برزخ البرازخ» تتضمن المستويات الثلاثة التي تليه مجتمعة مراتب وجودية يصل عددها إلى ثمانٍ وعشرين مرتبة أساسية، توازي كل مرتبة منها حرفا من حروف اللغة العربية الصوامت consonants. أما الحركات vowels فابن عربي يوازي بينها وبين مراتب المستوى الأول، البرزخ الأعلى كما سنرى.

ومن الهام هنا أيضا تأكيد أن العلاقة بين المستويات البرزخية هي علاقة «الباطن» و «الظاهر»؛ بمعنى أن المستوى الأول - البرزخ الأعلى - يمثل المستوى «الظاهر» مقارنا بمستوى الذات الإلهية في وحدتها المطلقة، ولكنه بالنسبة للمستوى الثاني - عالم العقول - يعد «باطنا». ويعد المستوى الثاني، من جهة أخرى، «ظاهرا» بالنسبة للمستوى الأول، لكنه «باطن» بالنسبة للمستوى الثالث، وهكذا. نفس العلاقة -علاقة «الباطن» و«الظاهر» تتمثل في العلاقة بين المراتب في كل مستوى على حدة؛ فالمرتبة الأولى في كل مستوى تمثل «ظاهر» المرتبة الأخيرة في المستوى السابق، وهي «باطن» بالنسبة للمرتبة التالية لها داخل نفس المستوى، وهكذا.

1 - مستوى «البرزخ الأعلى» أو «الخيال المطلق» أو «برزخ البرازخ أو العماء المطلق».

يقع هذا المستوى خارج نطاق المعرفة، إلا من خلال تجلياته - وجوديا ومعرفيا - في المستويات التي تليه. وليس هذا المستوى إلا

تعبيرا أنطلوجيا/ معرفيا عن مستوى الذات في وحدتها المطلقة وغيبها الأزلي. ويتضمن هذا المستوى أربع مراتب من «الوسائط» أو «البرازخ» هي بمثابة «العلل» الكلية للوجود عند الفلاسفة:

أ - المرتبة الأولى هي مرتبة «الألوهة»، وهي مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم. وهي تمثل الوسيط الذي تجتمع فيه «الذات الإلهية» و «العالم»، ومن خلال هذه المرتبة يتمكّن ابن عربي من حل معضلة ثنائية «الذات والصفات»، وهي معضلة أساسية في «علم الكلام». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الفاعلة» عند الفلاسفة. في هذا الفلك الأعلى تنتظم حقائق «الألوهة» وهي النسب والإضافات التي تتطلب وجود العالم كما يتطلبها بنفس الدرجة. إنها «الحضرة الجبروتية» التي تفصل بين «الحق» و«الخلق» من جهة، وتقابلهما وتصل بينهما من جهة أخرى.

ب - المرتبة الثانية هي مرتبة «العماء أو الأعيان الثابتة في العدم»، وهي تمثل وسيطا من نوع آخر بين «الوجود المطلق الكلي» و «العدم المطلق». إنه وسيط عالم «الإمكان» الذي توجد فيه أعيان الموجودات وجودا بالقوة لا بالفعل. وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الهيولانية» عند الفلاسفة.

ج - المرتبة الثالثة هي مرتبة «حقيقة الحقائق الكلية»، وهي الوسيط العلمي/ المعرفي الكلي؛ أي الحقائق الكلية المعقولة التي تشبه إلى حد كبير «المقولات الكلية». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الصورية» عند الفلاسفة.

د - المرتبة الرابعة هي مرتبة «الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل»، وهي تمثل الوسيط بين «الذات الإلهية» و «الإنسان»، وهي تقابل مفهوم «العلة الغائية» عند الفلاسفة. ولهذه «الحقيقة المحمدية» جانبان بوصفها برزخ في ذاتها: من حيث الجانب الذي تنتمي به إلى

«البرزخ» الأعلى هي الحقيقة المحمدية السارية في الكون والإنسان والنبوة، هي العلة الغائية. ومن حيث الوجه الذي تنظر به إلى المستوى التالي، عالم الأمر، هي «العقل الأول» و«القلم الأعلى».

2 - مستوى «عالم الأمر» أو «العقول الكلية»:

بدءا من هذا المستوى الثاني من مستويات البرزخ نلاحظ حضورا لمفهوم النكاح والتوالد؛ حيث كان انبعثت النفس الكلية=اللوح في القرآن عن العقل الأول وهو «القلم» في القرآن، «**كانبعاث حواء من آدم في عالم الأجرام**» (الفتوحات، 1/ 139). ثم بالتوالد والنكاح بين العقل/ مذكر والنفس/ مؤنث تولدت الطبيعة والهباء «توأمين». هكذا يكون «القلم» الأبُ الأول، ويكون اللوحُ بالنسبة للقلم (النفس الكلية بالنسبة للعقل) بمثابة الأم. لكن اللوح/ النفس الكلية بالقياس إلى ما يليه -الطبيعة والهباء- يعد أبا ثانيا. «**وبعد أن عرفت الأب الثاني من الممكنات وأنه أم ثانية للقلم الأعلى، فكان مما أُلقي إليها من الإلقاء الأقدس الروحاني الطبيعةُ والهباءُ، فكان أول أم ولدت توأمين: فكان أول ما ألقت الطبيعةَ ثم تبعتها بالهباء؛ فالطبيعة والهباء أخ وأخت فكان الطبيعة الأب فإن لها الأثر، وكان الهباء الأم فإن فيها ظهر الأثر، وكانت النتيجة الجسم، ثم نزل التوالد في العالم إلى التراب على ترتيب مخصوص**» (الفتوحات 1/ 140).

هذا المستوى - مستوى عالم الأمر أو العقول الكلية - يحتل بدوره موقعا وسطا بين مستوى «الخيال المطلق» السابق ومستوى «عالم الخلق» الذي يليه. وبدءا من هذا المستوى تتجلَّى فعالية الأسماء الإلهية في توجهها على إيجاد أعيان مراتب الوجود التي تتعلق بها المعرفة (كما شرح ابن عربي أليجوريا في الفقرة السابقة). وبدءا من هذا المستوى أيضا ترتبط كل مرتبة وجودية بمرتبة معرفية يعبر عنها برمزية حرف من

حروف اللغة. وينبع هذا الربط بين مراتب الوجود الكلية وبين حروف اللغة عند ابن عربي من موازاته للمستوى السابق بمفهوم «النَّفَس الإلهي» كما سبقت الإشارة. وكما تتشكل حروف اللغة نطقا في النَّفَس الإنساني باعتماد أعضاء النطق على أماكن معينة في جهاز النطق، كذلك تتشكل مراتب الوجود الكلية في مستوى العماء، وتظهر بالتجليات المختلفة والدائمة لحقائق الألوهة. ومن الضروري التنبيه هنا إلى أن هذا المستوى من الوجود وجود «عقلي» لا وجود «عيني» (1/ 675).

أ - يعد «العقل الأول أو القلم الأعلى» أول مُبْدَعٍ في العماء: فهو ينتمي من حيث بعده الباطن إلى مستوى «الخيال المطلق» في مرتبته الرابعة «الحقيقة المحمدية»، بينما ينتمي ظاهِرُه إلى أولى مراتب مستوى «عالم الأمر». ومعنى ذلك أنه يقوم بدور «همزة الوصل» بين المستويين الأول والثاني. والاسم الإلهي الذي توجه على إيجاد «العقل الأول أو القلم» هو «البديع»، ويوازيه من حروف اللغة حرف «الهمزة» على المستوى الوجودي/ المعرفي.[8] (فتوحات 2/ 420، 427).

ب - المرتبة الثانية هي «النفس الكلية أو اللوح المحفوظ»، أول منبعث عن مرتبة «العقل أو القلم». ويمثلها على مستوى اللغة حرف الهاء، وتوجه على إيجادها الاسم الإلهي «الباعث». (2/ 568، 3/ 296، 420).[9] والفارق بين العقل الأول واللوح المحفوظ فارق كمي

(8) تصور العلماء العرب أن «الهمزة» تمثل صوتيا أقصى المخارج، وليس الأمر بالطبع كذلك، وربما كانت الألف -حركة المد الطويلة- وليس «الهمزة» هي المقصودة. وليس موضوعنا هنا مناقشة هذا الالتباس بقدر ما نحاول بيان هذا التوازي بين حروف اللغة -مرتبة حسب مخارجها في النفس الإنساني- وبين مراتب الوجود حسب ترتيبها في النفس الإلهي.

(9) وانظر أيضا: كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن «رسائل ابن العربي»، سبق ذكره، ص: 12-14.

لا كيفي، بمعنى أن كلا منهما يمثل تجليا مختلفا في مستوى العماء، يتماثل مع الفارق بين «الهمزة» - الملتبسة في وصف اللغويين العرب بألف المد، والتي يكون هواء النفس حالة النطق بها في حالة تحرر كامل - وبين حرف الهاء التي تمثل مرحلة أدنى من تحرر الهواء على المستوى الصوتي؛ بسبب ما في نطقها من الاحتكاك نتيجة ضيق مخرج الهواء عند النطق بها.

ج - المرتبة الثالثة هي «الطبيعة الكلية أو الهباء»، وهي ثمرة التلاقح بين «القلم» أو «العقل»/ مذكَّر وبين «النفس الكلية»/ مؤنث. وتمثل هذه المرتبة من حروف اللغة حرف العين، ومن الأسماء الإلهية الاسم الباطن.

د - المرتبة الرابعة مرتبة يسميها ابن عربي «الهيولى الكل» أحيانا، ويشير إليها أحيان أخرى باسم «الجوهر الهبائي». هذه المرتبة توجه على إيجادها الاسم الإلهي «الآخر»، ويوازيها حرف الحاء من حروف اللغة. ويُدْمِجُ ابن عربي داخل هذه المرتبة مرتبة أخرى هي مرتبة «الجسم الكل». هذه المرتبة الأخيرة تمثل مرتبة وسطى بين آخر «المعقولات» وبين أول الموجودات في المستوى الثالث، مستوى «عالم الخلق»، وهو «العرش». وعلى إيجاد تلك المرتبة الوسطى المُدْمَجَة توجه الاسم الإلهي «الظاهر»، ويوازيها من حروف اللغة حرف «الغين» (2/ 430، 431، 433). ويتداخل أيضا مع تلك المرتبة مرتبة «الشكل»، التي تبدو مرتبة أكثر تجريدية لمفهوم «الجسم الكل»؛ ذلك لأن الاسم الإلهي المتوجه على إيجاد هذه المرتبة هو الاسم «الحكيم»، وحرف اللغة الذي يوازيها هو حرف «الخاء».

وللأسماء الإلهية هنا دلالتها؛ فالطبيعة تمثل باطن النفس الكلية (=اللوح المحفوظ)، والجسم الكل يمثل مجلى «الظهور» الأول في

«الجوهر الهبائي» أو «الهيولى الكل»، الذي يمثل بدوره آخر المراتب المعقولة. ويجب الإشارة هنا إلى أن التمييز بين هذه المراتب يتسم ببعض الغموض عند ابن عربي. ولكن مثل هذا الغموض يزول إذا وضعنا في اعتبارنا تأكيد ابن عربي الدائم أن هذه المراتب ليست مراتب وجودية عينية، بل هي مراتب معقولة تمثل وسائط ذهنية. والواقع أن ترتيب تلك المراتب، وما يرتبط بإيجادها من أسماء إلهية، وكذلك ما يوازيها من حروف اللغة، إنما هو ترتيب لا يعكس تتاليا بأي معنى من المعاني. إنها كلها في حقيقتها تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية على مستوى الأسماء، وحقيقة «العماء» أو «النفس الإلهي» على مستوى حروف اللغة. والترتيب مجرد تصور ذهني عقلي، فالأمر في حقيقته دائرة يتصل أولها بآخرها كما سبقت الإشارة.

3 - مستوى عالم الخلق:

وهو يتكون كذلك من أربع مراتب:

أ - المرتبة الأولى: «الجسم الكلي أو العرش»، وهو يمثل من حيث باطنه آخر مستويات مرتبة «عالم الأمر»، ويمثل من حيث ظاهره أول مستويات المرتبة الثالثة. ولأنه أول عالم الوجود الروحي، الذي يحيط بجميع الموجودات؛ فقد توجه على إيجاده الاسم الإلهي «المحيط»، ويوازيه من حروف اللغة حرف القاف.

ب - المرتبة الثانية مرتبة «الكرسي» الذي يمثل بداية عالم «التعدد» في عالم الروحانيات، لكنه تعدد في مستوى «الإثنينية»، والتي تتحول إلى «كثرة» في المرتبة التالية. والإثنينية التي يمثلها الكرسي منشؤها أنه موضع «القدمين»، أي انقسام الأمر الإلهي إلى «خبر وحكم»، وانقسام الحكم إلى «أمر ونهي»، ثم انقسم الأمر إلى «وجوب وندب وإباحة»، في حين انقسم النهي إلى «حظر وكراهة».

هذا تأويل ابن عربي لثنائية «القدمين»، التي يمثلها «الكرسي» إذا قورنت مرتبته بمرتبة العرش السابقة. ويوازي الكرسي حرف الكاف من حروف اللغة، والاسم الإلهي الذي توجه على إيجاده هو «الشكور».

ج - المرتبة الثالثة هي «الفلك الأطلس» أو فلك «البروج»، الذي تتحول ثنائية المرتبة السابقة فيه إلى كثرة تمثلها البروج الإثنا عشر. وهذا الفلك يُعَدُّ - بحكم تمثيله للكثرة - عِلَّةً لكل التغيرات التي تحدث في عالم «الكون والاستحالة» (=التبدل والتغير) على المستويين الطبيعي والروحي. يوازي هذه المرتبة من حروف اللغة حرف الجيم، وتوجه على إيجاده الاسم الإلهي «الغني».

د-المرتبة الرابعة هي مرتبة «فلك الكواكب الثابتة» أو «كوكب المنازل»، وله من الحروف حرف الشين، وتوجه على إيجاده الاسم «المقدِّر». وللاسم الإلهي هنا دلالته؛ لأن الأمور يتم تقديرها تقديرا فعليا عبر هذا الفلك. أما دلالة حرف الشين فنابعة من خصائصه الصوتية، حيث يمثل «تفشيا» واضحا للهواء حال النطق به، وهي حالة توازي تحول «المضمر» إلى «معلن» في الأمر الإلهي من حيث صلته بعالم الكون والاستحالة.

4 - مستوى عالم الشهادة (الكون والاستحالة):

وهو يتضمن - أولا - الأفلاك السبعة المتحركة، والتي تسبب حركتها التَّغَيُّرَ والتَّحَوُّلَ في العالم المشهود لنا. هذه الأفلاك السبعة يتوسطها فلك «الشمس»، يعلوها ثلاثة أفلاك وتعلو هي ثلاثة أخرى. وهذه الأفلاك كلها مقدرة في فلك المنازل، الذي هو بدوره في باطن الفلك الأطلس. وليس هذا الأخير إلا دائرة أضيق داخل دائرة «الكرسي»، الذي هو بالنسبة للعرش كالحلقة الملقاة في فلاة. وكل فلك من الأفلاك السبعة المتحركة توجه على إيجاده اسم إلهي، ويوازيه

حرف من حروف اللغة كما هو مبين في الشكل. لكن الجدير بالالتفات هنا هو ظهور أرواح بعض «الأنبياء» في كل فلك من تلك الأفلاك، تمثل كل واحدة منها «الروح» الموكلة بحفظ الفلك. هذا إلى جانب أن ابن عربي يحدد اسم اليوم الذي تم فيه إيجاد كل فلك منه، الأمر الذي يكشف عن معني «الكون والاستحالة». وآخر هذه المرتبة هو فلك «القمر» الذي يليه عالم الكون والاستحالة الفعلي:

ب - المرتبة الثانية في هذا المستوى هي الدوائر التي تمثل العناصر الطبيعية الأربعة: «النار» و«الهواء» و«الماء» و«التراب». ولكل منها فلك توجه على إيجاده اسم إلهي، كما يوازيه حرف من حروف اللغة. ومرة أخرى يحرص ابن عربي على تأكيد أنه يتحدث عن مراتب روحية كلية، لا عن درجات يعلو بعضها فوق بعض أو يسبق بعضها البعض في الوجود. فالعناصر الأربعة هي الطبائع الأصلية التي منها تشكّلت أجسام الكواكب السابق الإشارة إليها، أي من حيث الوجود المادي.

ج - المرتبة الثالثة تتضمن مراتب الموجودات الأصلية، وهي ثلاثة: مرتبة «المعدن»، ومرتبة «النبات»، ثم مرتبة «الحيوان»، والمقصود بها مرتبة «الحياة» بإطلاق.

د - ومن فلك «الحيوان/ الحياة» تنبثق المرتبة الرابعة التي تتضمن مراتب كل الكائنات الحية من «ملك» و«جن» و«إنسان». وتُختتم مراتب الوجود بمرتبة «المرتبة»، وهي المرتبة الأساسية التي على أساسها ترتبت المراتب كلها.(10)

---

(10) انظر تصويرا دائريا للمراتب والأسماء الإلهية والحروف المرتبطة بها، ولأسماء أرواح الأنبياء التي تسكن الأفلاك السبعة المتحركة في:

Titus Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi*, trans. Bulent Rauf, Gloucestershire-England 1977, p. 32-33.

## جدول مراتب الوجود وما يوازيها من الأسماء الإلهية ومن حروف اللغة

| الحرف اللغوي | الاسم الإلهي | اسم المرتبة الوجودية |
|---|---|---|
| الهمزة (الألف الممدودة؟) | البديع | 1-العقل الأول/ القلم |
| الهاء | الباعث | 2-النفس الكلية/ اللوح المحفوظ |
| العين | الباطن | 3-الطبيعة الكلية |
| الحاء | الآخِر | 4-الهيولى الكل/ الجوهر الهبائي |
| الغين | الظاهر | 5-الجسم الكل |
| الخاء | الحكيم | 6-الشكل |
| القاف | المحيط | 7-العرش |
| الكاف | الشكور | 8-الكرسي |
| الجيم | الغنيّ | 9-الفلك الأطلس/ فلك البروج |
| الشين | المُقَدِّر | 10-فلك الكواكب الثابتة/ كوكب المنازل |
| الياء | الاسم الإلهي: الرب<br>النبي: إبراهيم<br>اليوم: السبت | 11-كوكب زُحَل/ السماء الأولى/ كيوان |
| الضاد | الاسم الإلهي: العليم<br>النبي: موسى<br>اليوم: الخميس | 12-كوكب المُشْتَرَى/ السماء الثانية |
| اللام | الاسم الإلهي: القاهر<br>النبي: هارون<br>اليوم: الثلاثاء | 13-كوكب المرّيخ/ السماء الثالثة |

| | | |
|---|---|---|
| النون | الاسم الإلهي: النور<br>النبي: إدريس<br>اليوم: الأحد | 14-كوكب الشمس/ السماء الرابعة |
| الراء | الاسم الإلهي: المصوِّر<br>النبي: يوسف<br>اليوم: الجمعة | 15-الزهرة/ السماء الخامسة |
| الطاء | الاسم الإلهي: المُحْصي<br>النبي: عيسى<br>اليوم: الأربعاء | 16-عطارد/ الكاتب/ السماء السادسة |
| الدال | الاسم الإلهي: المبين<br>النبي: آدم<br>اليوم: الاثنين | 17-القمر/ السماء السابعة، أو السماء الدنيا |
| التاء | القابض | 18-كرة النار |
| الزاي | الحي | 19-كرة الهواء |
| السين | المحيي | 20-كرة الماء |
| الصاد | المميت | 21-كرة التراب |
| الظاء | العزيز | 22-المعدن |
| الثاء | الرازق | 23-النبات |
| الذال | المُذِل | 24-الحيوان |
| الفاء | القويّ | 25-المَلَك |
| الباء | اللطيف | 26-الجن |
| الميم | الجامع | 27-البشر |
| الواو | الرفيع الدرجات | 28-المرتبة |

## 4 ـ الموجودات كلام الله:

تتكون الموجودات العينية من تآلف بعض مراتب الوجود السالف ذكرها، والتي تكونت بدورها في «العماء» (=النَّفَس الإلهي). من هنا تتوازى الموجودات العينية مع كلمات اللغة، التي تتكون بدورها من تآلف الحروف، التي توازي مراتب الوجود. وعلى ذلك فالموجودات هي كلمات الله، التي توازيها كلمات اللغة. وإذا كانت مراتب الوجود البسيطة 28 مرتبة مثل عدد حروف اللغة، فإن الكلمات التي تتألف من الحروف، بالمعنى الوجودي واللغوي على السواء، لا حصر لها. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «الصوامت» تحتاج للحركات من أجل تكوين الكلمات، فلا وجود لكلمة واحدة في اللغة تتكون من صامتين متتاليين. وهنا يأتي دور المستوى الأول من مستويات الوجود «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ»؛ إذ لا يوازيه أيٌّ من حروف اللغة الصوامت، بل توازيه الحركات، التي لا تتصف بالدخول في هذا العالم ولا بالخروج عنه (1/ 58، 2/ 395، 421-469). من تآلف الصوامت والحركات تتألف الكلمات التي تند عن الحصر، إن في الوجود وإن في اللغة: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا» (سورة الكهف 18: 109)، «ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله» (سورة لقمان 31:27).

«اعلم أن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد. وهي مركبات؛ لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربي بلفظة «كن»، فلا يتكون عنها إلا مركَّب من روح وصورة، فتلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات. . . والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله التي هي العالم هي

نَفَس الرحمن، ولهذا عُبِّر عنه بالكلمات» (4/ 65، 104-105، 166-167؛ 1/ 168-169؛ 3/ 283). وإذا كانت مراتب الوجود وجدت عن «النَّفَس» الإلهي، فإن الموجودات المركبة وجدت عن كلمة إلهية مركبة فعل الأمر «كن».

إن تحليل ابن عربي لمستويات تركيب الفعل «كن» المتكرر وروده في القرآن الكريم بوصفه الأمر الإلهي للأشياء بالظهور[11] يكشف عن إحدى وسائله التأويلية من جهة، ويكشف عن بعد آخر لدلالة الحروف من جهة ثانية، ويكشف من جهة ثالثة عن تصوره للبعد الدلالي للغة. ووصف اللغويين لأصل الفعل «كن» أنه صيغة فعل الأمر المشتقة من الفعل الثلاثي «كان» الأجوف، أي الذي تتوسط حروفه حرف علة ضعيف. يقول اللغويون إن أصل الفعل «كن» هو «كون» ولكن تم حذف الواو لتحاشي التقاء حرفين ساكنين في الكلمة. من هذا الشرح يبدأ ابن عربي تأويله -الوجودي المعرفي- لدلالة الكلمة الإلهية «كن» بوصفها تتضمن من الأسرار ما يتفق مع طبيعتها وأثرها.

تتكون الكلمة «كن» - في تحليل ابن عربي - من جانبين: ظاهر هو تكونها من حرفين هما الكاف والنون، وباطن وهو تكونها من ثلاثة حروف هي الكاف والواو والنون، لأن أصل بنائها الصرفي «كُون»، فحذفت «الواو» لتحاشي وجود حركتين متماثلتين إحداهما قصيرة - وهي حركة «الضم» على «الكاف» - والثانية طويلة - وهي «الواو» - فصارت «كُن». ومعنى أن للكلمة «ظاهرا» و«باطنا» أنها توازي بباطنها عالم «الغيب والملكوت» وتوازي بظاهرها «عالم الملك والشهادة». وإذا كان عالم «الملك والشهادة» نفسه له ظاهر وباطن، فإن ظاهر كلمة

---

(11) سورة البقرة (2): 117؛ آل عمران (3): 47، 59؛ الأنعام (6): 73؛ النحل (16): 40؛ مريم (19): 35؛ يس (36): 82؛ غافر (40): 68.

«كن» يعكس - طبقا لابن عربي واستنادا للتحليل الصوتي لحرفيها - هذين البعدين. تمثل الكاف من حيث مخرجها البعد الباطن؛ لأنها من حروف أقصى الحنك؛ أي توازي باطن عالم الشهادة. ومخرج «النون» من التقاء اللسان مع أصول الثنايا العليا؛ فهي تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها. والنون تمثل - من جهة أخرى من حيث شكلها الكتابي النصف دائري - شطر الوجود الظاهر، حيث تحيل «النقطة» التي فوق نصف الدائرة إلى النصف الباطن الغائب.(12)

ويكتسب حذف «الواو» عند ابن عربي دلالات وجودية، فهي رابطة «باطنة» -غير ظاهرة- بين الكاف والنون، وهي تماثل من هذه الزاوية التوجه الإلهي الباطن في إيجاد عين كل شيء، سواء تم هذا التوجه باسم إلهي، كما في حالة إيجاد مراتب الوجود الأصلية، أو تم التوجه بالقول (2/ 331-332). هذا الوضع الباطني للواو يتماثل مع تصور ابن عربي لوجود وجهين لكل موجود: وجه إلى علته وسببه المباشر، وهذا هو وجهه الظاهر، ووجه إلى موجده الفعلي، وهو الله، وذلك هو وجهه الباطن.

ولا تتوقف دلالة الكلمة الإلهية «كن» عند هذا المستوى من التحليل؛ لأنها على مستوى آخر من مستواها الظاهر تتماثل مع الأفلاك التسعة (الفلك الأطلس وفلك الكواكب الثابتة بالإضافة إلى الأفلاك السبعة المتحركة) التي ينتج عنها كل ما يحدث في الدنيا والآخرة من كون واستحالة. توازي كلمة «كن» هذه الأفلاك التسعة لأن حروفها الظاهرة والباطنة عددها ثلاثة، يمكن أن تنحل إلى تسعة؛ فالكاف - حين تُنْطَقُ منفردة- ثلاثة حروف هي «الكاف» و«الألف» و«الفاء»، وكذلك الواو ثلاثة -«واو» و«ألف» و«واو»- والنون أيضا هي «نون»

(12) في تحليل دلالة الشكل الكتابي لحرف النون، انظر: الفتوحات 1/ 53.

و«واو» و«نون». ومن جهة أخرى توازي «الكاف» من «كن» الفلك الأطلس؛ لأنه باطنٌ بالنسبة لفلك البروج الذي يليه. و«النون» توازي فلك البروج، الذي يضم في باطنه الأفلاك السبعة المتحركة. أما الواو الباطنة في «كن» فتمثل حركة توجه الفلكين الثابتين على الأفلاك السبعة المتحركة (1/ 169).

إن دلالة الكلمة هنا لا تنفصل عن دلالة حروفها، بل يمكن القول إن دلالة الكلمة ليست سوى محصلة لمجموع دلالة حروفها الظاهرة والباطنة على السواء. مثل هذا التصور لدلالة الكلمات من شأنه أن يثير أسئلة لا تخطر على ذهن مفسر غير متصوف، مثل السؤال الذي يثيره ابن عربي مثلا عن دلالة حذف الألف في رسم المصحف من كلمة «بسم» في «البسملة» ووجودها في نفس الكلمة في غير البسملة مثل (قرأ باسم ربك) و (باسم الله مجراها). ويشرح ابن عربي مسألة غياب «الألف» من كلمة «بسم» في البسملة بأن «الألف» تدل على الألوهية، والباء - أو بالأحرى النقطة التي تحت الباء تدل على الإنسان، فيمتنع ظهورهما معا، خاصة مع كثرة استعمال البسملة في القرآن وفي التداول اللغوي (1/ 102). أما وجودها في غير البسملة - مع وجود الباء أيضا - فهو للدلالة عليها، ولتأكيد أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهر، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلف حجاب الصور الكثيرة ومنها الإنسان:

«فلو لم تظهر في {باسم} السفينة ما جرت السفينة، ولو لم تظهر في {اقرأ باسم ربك} ما علم المِثْلُ (=الإنسان) حقيقته؛ فتيقَّظ من سِنَة الغفلة وانتبه. فلما كثر استعمالها في أوائل السور حُذِفَت لوجود المثل (=الإنسان) مقامه في الخطاب وهو الباء، فصار المثل مرآة للسين، فصارت السين مثالا، وعلى هذا الترتيب نظام التركيب» (السابق نفسه).

وهكذا نجد أن دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة، الظاهرة والباطنة. ولا تنفصل دلالة الكلمات الملفوظة والمرقومة عن دلالة الكلمات الوجودية، التي هي الموجودات المركبة. لقد سبق أن نوقشت قضية الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المعروف حول «قِدَم» القرآن و «حدوثه»، وهو خلاف يعكس خلافا أعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها: هل الذات عين الصفات أم هي غيرها؟ وهناك من ذهب في قضية الدلالة إلى أنها وضعية اصطلاحية، ومن ذهب إلى أنها علاقة ذاتية. هذا بالإضافة إلى خلافهم حول أصل المواضعة، هل هي من الله بدأت أم بدأها الإنسان؟[13]

أما منظور ابن عربي لقضية الدلالة فينطلق من منظوره للألوهة - وهي مجموع الأسماء والصفات الإلهية - بأنها مجمل العلاقات الوسيطة بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى. من خلال هذا المنظور تختفي ثنائية الذات والصفات، كما تختفي بالمثل كل الثنائيات الأخرى مثل «القدم والحدوث». وبناء على موازاة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة، وبين مراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة أخرى، تنتفي ثنائية القدم والحداثة على مستوى الدلالة في القرآن؛ الذي يتسم بصفة الإحاطة فيجمع بين صفتي القدم والحدوث (ف 4/ 402).

إذا كانت الموجودات كلمات الله، وكلام الله قديم محدث معا؛ فالموجودات/الكلمات لها وجه إلى القدم من حيث وجودها في علم الله القديم الأولي الأزلي، كما لها وجه إلى الحدوث من حيث الظهور

(13) ناقشنا هذه القضية تفصيلا في الفصل المشار إليه سابقا من كتابنا «الاتجاه العقلي في التفسير»، سبق ذكره.

في صور أعيان الموجودات. ولما كانت اللغة الإنسانية تمثل «ظاهر» اللغة الإلهية، فإن اصطلاحية الدلالة وعرفيتها في اللغة الإنسانية تصبح مسألة اعتبارية فقط. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية - ظاهر اللغة الإلهية - كذلك، فإن دلالة الكلمات الإلهية - باطن اللغة الإنسانية - لا تقوم على الوضع والاتفاق، بل تستند إلى أعيانها ومعانيها الثابتة في علم الله القديم. ولأن الإنساني يمثل «ظاهر» الإلهي، الذي يمثل الباطن الحقيقي والفعلي فإن اللغة الإنسانية تبدو على مستوى الوعي الظاهري وكأنها «تُحْدِث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي»، وليس الأمر كذلك، لأن هذه اللغة تدل على الموجودات وتشير إليها، وهذه الموجودات/الكلمات «ما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق، ولا بحكم الاختيار؛ لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدَّل» (السابق نفسه، ص: 65).

لكن قضية الدلالة في اللغة لا تتضح في فكر ابن عربي دون تبيان موقع «الإنسان» الوجودي والمعرفي. وأهمية تبيان هذا الموقع يستند إلى حقيقة أن «مرتبة الإنسان» هي المرتبة الأخيرة، حيث لا تليها سوى مرتبة «المرتبة». ولكن هذه الآخرية لا تعني التأخر الزماني، كما أنها لا تعني انفصالا عن المراتب السابقة، خاصة مرتبة الألوهة. والإنسان في النهاية «كلمة» من كلمات الله الوجودية، بل هو «الكلمة» المقصودة من التجليات الإلهية؛ فهو الذي يحقق غايتها الأساسية.

### 5 ـ الإنسان كلمة الله:

إذا كانت مرتبة الإنسان هي آخر مراتب الوجود، فالإنسان نفسه هو أرقى الموجودات وأعلاها من حيث إنه مجلى كل حقائق الوجود ومراتبه من جهة، وهو مجلى الحقيقة الإلهية من جهة أخرى. ويطول

بنا المقام لو أردنا أن نتتبع الموازاة التفصيلية الدقيقة التي يقيمها ابن عربي بين حقيقة الإنسان وحقائق الوجود.[14] من هذه الزاوية فقط يعتبر الإنسان آخر الموجودات. وعلى العكس من ذلك يكون الإنسان «أول» الموجودات من حيث القصد الإلهي. من هذه الزاوية الثانية يمكن لابن عربي أن يصف الإنسان بأنه «الأول والآخر» (3/ 343). بل يمكن له كذلك أن يصفه بأنه «الظاهر والباطن»، إذ يستمد باطنيته من حقيقة أن الأسماء الإلهية مجتمعة - ممثلة في الألوهة إحدى مراتب المستوى الأول - توحّدت على إيجاده (2/ 468). من خلال هذه الأوصاف يؤكد ابن عربي أوجه التشابه بين «الله» و «الإنسان»؛ فالله «هو الأول والآخر والظاهر الباطن» (سورة الحديد 57، الآية 3). وبعبارة أخرى يمكن القول إن للإنسان - كلمة الله - جانبين: ظاهر يجمع كل مراتب الوجود من أرقاها - القلم أو العقل الأول - إلى أدناها - الحيوانية، وجانب باطن، هو حقيقته الروحية المستمدة من عالم الألوهة في مستوى برزخ البرازخ. من هنا يصح الوصف بأن الإنسان عالم صغير، وأن العالَم ليس إلا إنسانا كبيرا. وإذا كان كل من الإنسان والعالم يمثلان ظاهر «الألوهة»، فالعالم يمثلها من حيث كثرة الأسماء والصفات، في حين يمثل الإنسان الألوهة من حيث جمعيتها، وكما تتمثل في الاسم الإلهي «الله». إن العالم في كثرته لا يمكن الإحاطة به، كما أن الأسماء الإلهية في كثرتها تند عن الحصر والإحاطة، أما الإنسان فيمكن الإحاطة به نظرا وإدراكا. إنه «الجرم الصغير» الذي تجلى فيه «العالم الأكبر».

---

(14) يمكن الرجوع لهذه الموازاة في الفتوحات: 1/ 120-121، 2/ 446-447. وانظر أيضا: إنشاء الدوائر، سبق ذكره، ص: 21-32، وعقلة المستوفز، ص: 32-33، والتدبيرات الإلهية، ص: 108-109، 210 وما بعدها. والكتابان ضمن «إنشاء الدوائر»، سبق ذكره.

يقول ابن عربي: «العالم ما في قوة إنسان حصره في الإدراك لكِبَرِه وعِظَمِه، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه، وبما يحمله من القوى الروحانية. فرتب الله فيه جميع ما سوى الله؛ فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي أبرزته (=هذا الجزء) وظهر عنها؛ فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الاسم الله؛ إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية. كذلك الإنسان، وإن صَغُر جِرْمُه، فإنه يتضمن جميع المعاني» (2/ 124).[15]

تلك الموازاة بين الإنسان والعالم لا تنفي كونه جزءا من العالم، فهو جزء أصيل يمثل الروح بالنسبة للجسد؛ ذلك لأن وجود العالم قبل إيجاد الإنسان - مع الحذر دائما من تصور وجود «قبلية»، أو بَعْدية، زمانية - كان «وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مَجْلُوَّة. . . فاقتضى الأمر جلاء تلك المرآة، فكان آدم جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة».[16] وعلينا هنا أن نتأمل صورة «المرآة» ونستعيد ما قاله ابن عربي عن «حُبِّ» الذات الإلهية أن ترى نفسها في صورة غيرية، أي غير رؤيتها لذاتها بذاتها. وعلينا أن نستعيد تأويل ابن عربي للحديث القدسي «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني»؛ فهذا الحب هو الذي نتج عنه العماء (=النفس الإلهي) الذي تشكّلت فيه مراتب الوجود. العالم إذن هو المرآة، لكنه بدون الإنسان مرآة غير مجلوة، ولا يجلوها إلا وجود الإنسان. وبعبارة أخرى لا يكون العالم ممثلا للوجود الإلهي إلا بوجود الإنسان؛ لأنه بالنسبة

---

(15) وانظر أيضا: عقلة المستوفز، ص: 45-47، وعنقاء مُغْرِب، ص: 38. وقد سبق ذكرهما.

(16) فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت 1946، ص: 49. وانظر أيضا: الفتوحات 1/ 439.

للعالم بمثابة «الروح» بالنسبة للجسد. إن «الإنسان» هو روح العالم الذي بدونه لا يكون العالم موازيا لحقائق الألوهة؛ فالإنسان مواز للألوهة أو هو على صورة الله.[17] ولا يكون العالم موازيا للألوهة أو على صورة الله إلا بالإنسان: «فالعالم بالإنسان على صورة الحق (ف 3/ 343). والإنسان دون العالم على صورة الحق. والعالم دون الإنسان ليس على الكمال في صورة الحق». وهذه المعادلة الوجودية يمكن تلخيصها كما يلي:

باطن الإنسان. . . . . . . . . . . . . .// الله.

ظاهر الإنسان. . . . . . . . . . . . . .// العالم.

العالم (بدون الإنسان) =جسد بلا روح (مرآة صدئة غير مجلوة).

العالم. . .+. . .الإنسان. .// الله

الله // الإنسان // العالم

وهنا نصل إلى مفهوم الإنسان بوصفه «برزخا جامعا للطرفين»[18]، وهو المفهوم الذي يبرز أفضلية الإنسان على الموجودات كلها؛ لأنه متميز عنها بكماله الذاتي وعدم مماثلته لأي جزء من مفردات الموجودات، وذلك رغم استمداده وجوده منها جميعها: «فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلا الإنسان وحده؛ فإنه ظهر من وجود

---

(17) إن الله خلق الإنسان على صورته: حديث ينسب للنبي ورد في صحيح البخاري، باب الاستئذان، رقم 1، وفي مسند ابن حنبل، المجلد الثاني، أرقام 244، 251، 315، 323. . . الخ. وانظر كيف ينطلق ابن عربي من هذا الحديث ليستنبط حقيقة الإنسان وتمثيله للصورة الإلهية في الفتوحات 2/ 468.

(18) عقلة المستوفز، ص: 42.

إلى وجود: من وجود فَرْقٍ إلى وجود جمع، فتغير الحال عليه من افتراق إلى اجتماع، والعالم تغير عليه الحال من عدم إلى وجود، فبين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم، ولهذا ليس كمثل الإنسان شيء» (3/ 390). لا بد أن نلاحظ هنا كيف يقيم ابن عربي التماثل بين حقيقة الإنسان وبين الاسم الله من خلال الاستشهاد بعبارات قرآنية. إن الإنسان الذي ينطبق عليه الوصف «الأول والآخر والظاهر والباطن»، ينطبق عليه كذلك وصف «ليس كمثله شيء» (سورة الشورى 42، الآية 11).

لكن علينا أيضا أن نؤكد أن ابن عربي يتحدث هنا عن تشابه وتماثل لا عن تطابق؛ فالعالم والإنسان صور ومرايا لحقيقة واحدة. وأيا كانت الصورة فهي تعكس الأصل بحسب طبيعتها، وليست هي الأصل. وعلى ذلك فالإنسان ليس هو الله وإن جمع في ذاته بين الصورتين الإلهية والكونية (3/ 343-344، 2/ 468). فالإنسان مماثل لله ومماثل للعالم، لكن هذه المماثلة لا تنفي التغاير بين الله والإنسان من جهة، وبين الله والعالم من جهة أخرى، فضلا عن التغاير بين الإنسان والعالم. ومن الواجب علينا حين يوازي ابن عربي بين حقائق الألوهة وحقائق العالم أن نفهم أن «العالم» في هذه الموازاة يتضمن الإنسان. وعلينا أيضا أن نلاحظ أن الإنسان الذي يوازي ابن عربي بينه وبين العالم من جهة وبينه وبين حقائق الألوهة من جهة أخرى هو الإنسان العارف الذي وصل إلى معرفة حقيقة نفسه. إنه الإنسان الكامل الذي يُعد آدم المجلى الأول له، كما يعد الرسل والأنبياء والعارفون الوارثون تجليات مختلفة لحقيقته الروحية.

وهنا لا بد من التعرض للجانب المعرفي في مسألة التجليات الإلهية، التي هي علة ظهور أعيان الموجودات؛ لأنها هي بذاتها علة المعرفة التي يقذفها الله في قلب المؤمن بعد أن يُجْلي مرآة قلبه

بالانصراف عن كل ما سوى الله وتوجيه الهمة إليه وحده. ولا يمكن لقلب العارف أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلته المعرفية التي ينفذ من خلالها من ظاهره/ ظاهر الوجود إلى باطنه، الذي هو أيضا باطن الوجود. هناك إذن نمطان من التجلي الإلهي: التجلي الوجودي للظهور في أعيان صور الممكنات، والتي أكملها صورة «الإنسان»، والنمط الثاني هو التجلي الإلهي المعرفي على قلوب العباد. وشرط وقوع هذا التجلي أن ينهض العبد بواجبه في الرحيل القصدي خارج العالم والولوج إلى حضرة الحق؛ فيتجلى الله على قلبه، أو لنقل تنكشف له الحقيقة من باطنه فيصبح قادرا على «التأويل» - تأويل الكلام الوجودي - وصولا لدلالته العميقة. والرحيل في معراج الصعود عبر مراتب الوجود أمر ضروري؛ لأن ظهور صور أعيان الموجودات يمثل حُجُبا كثيفة متراكمة تحجب الحقيقة، والتجلي الإلهي على قلب المؤمن لا يتم إلا بعد ارتفاع تلك الحجب عن صورة العارف. وفي هذا السياق يحتفي المتصوفة بالحديث القدسي: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن».[19]

هكذا يبدأ التجلي المعرفي بمبادرة إنسانية في اتجاه معاكس لاتجاه التجلي الوجودي، بحيث يمكن القول إن التجلي الوجودي يبدأ أولا في عالم «برزخ البرازخ» ليصل إلى عالم الكون والاستحالة، في حين أن التجلي المعرفي يبدأ من عالم الكون والاستحالة مع بدايات معراج الصوفي في رحلته. وإذا كان التجلي الوجودي في أعيان الموجودات يجعل لها ظاهرا وباطنا، فقد يكون التجلي المعرفي على ظاهر الإنسان؛ فيدرك ظواهر أعيان الموجودات، وقد يكون تجليا على باطن

---

(19) عن القلب وموقعه من الملكات الإنسانية، ودوره العرفاني انظر: الفتوحات 1/ 90، والتدبيرات الإلهية، ص: 133، وأخيرا مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والنجوم، ص: 131.

الإنسان -القلب- فيدرك علوما من علوم الأسرار. وإذا كانت علوم معرفة الظواهر تحتمل الخطأ وتحتاج تأويلا، فإن علوم الأسرار ليست كذلك؛ لأنها أشبه بـ«النصوص» التي لا إشكال فيها. وهذه العلوم هي التي تمكن العارف من القدرة على فهم حقيقة أعيان الموجودات، والنفاذ إلى أسرارها الباطنة. وتزداد العلوم التي تنكشف لقلب العارف مع رقيه في المعراج. وكلما رقي درجة زاد التجلي في باطنه بقدر ما ينقص الوعي بظاهره، حتى يصل إلى حالة الفناء، أو المشاهدة التامة، فيغمر التجلي باطن العارف وظاهره، او بالأحرى لنقل تنتفي الثنائية التي مردها إلى عالم الكون والاستحالة. هذا الاستغراق إلى حد «الفناء» يمثل نوعا من الموت «الاختياري» تنقشع فيه الحجب، ويصبح البصر بصيرة، وهي الحالة التي لا تحدث للإنسان العادي إلا بالموت، حين يصبح البصر حديدا، فيقال له: «لقد كنت في غفلة عن هذا فرفعنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» (سورة ق 50، الآية 22).

إن حالة «الفناء» تلك ليست إلا يقظة من «الغفلة» التي يعيشها الإنسان العادي وتستغرقه. هي يقظة من الحياة في عالم الصور، التي هي أشبه بالصور التي تتراءى للنائم؛ فيظنها حقيقة ثم يستيقظ فيكتشف أنها كانت أوهاما. وليس الوجود في نظر ابن عربي في حقيقته إلا خيالا يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه. والمراتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها -وهو الوجود الإنساني- تخضع جميعها لهذا التصور. الصوفي وحده هو الذي يدرك تلك الحقيقة؛ «فإذا ترقى الإنسان في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا إيمانا وكشفا. ولهذا ذكر الله أمورا واقعة في ظاهر الحس وقال «فاعتبروا»، وقال: «إن في ذلك لعبرة»، أي جوزوا واعبروا مما ظهر لكم من ذلك إلى علم ما بطن منه» (2/ 379). هكذا تمثل مراتب الوجود حجابا على الحقيقة، كما

تمثل الصورة في «الرؤيا» غطاء على المعنى، وتصبح رمزا يحتاج إلى تأويل. يحتاج الوجود إلى تأويل معناه ودلالته بما هو صور وكلمات دالة على مدلول كامن خلف رمزيتها. وليس هذا التأويل لكلمات الله الوجودية أمراً متاحا لكل البشر، بل هو هبة إلهية يختص بها من البشر من تحقق بحقيقته الكونية والإلهية معا، أي بحقيقته من حيث كونه «كلمة» أيضا. والعارف وإن عاد من حالة الفناء يظل في حالة «اليقظة»، أي لا يعود أبدا لحالة «النوم» التي يحياها غير العارفين. وبذلك يظل الحق معه؛ فيراه في كل شيء مهما اختلفت التجليات وتعددت الصور، لأنه في كل مجلى يعرفه ولا ينكره (3/ 234-235).

### 6 ـ تأويل القرآن: كلام الله في الوجود:

يتماثل تصور ابن عربي للنص الديني مع تصوراته الوجودية والمعرفية، فهو الوجود المُتَجلِّي من خلال اللغة. إنه «جوامع الكلم» - كما قال الرسول (صلعم)[20] - التي توازي الوجود وترمز إلى حقائقه، كما توازي الإنسان وترمز إلى حقائقه. وإذا كان الإنسان هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق، أو بين باطن الوجود وظاهره، كما سبقت الإشارة، فالقرآن يمثل «البرزخ» بين الحق والإنسان، وبهذا المعنى هو برزخ الكلمة الجامعة. يتأمل ابن عربي الآيات الأولى من سورة «الرحمن»، وكيف جمعت بين «تعليم القرآن» و«خلق الإنسان» ثم تعليمه «البيان» على هذا الترتيب: «فقوله: «الرحمن علَّم القرآن» نَصَبَ القرآن، ثم قال: «خلق الإنسان علمه البيان»؛ فيُنزِّلُ عليه القرآن ليترجم منه بما علَّمه الحق من البيان، الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان. فكان

(20) وهو حديث أورده البخاري في صحيحه، كتاب تعبير الرؤيا، رقم 11، وأورده مسلم في صحيحه أيضا، كتاب المساجد، أرقام 5-8.

القرآن علم التمييز، فعُلِم أين محله الذي ينزل عليه من العالم؛ فنزل على قلب محمد - صلى الله عليه وسلم - نزل به الروح الأمين. ثم لا يزال ينزل على قلوب أمته إلى يوم القيامة، فنزوله في القلوب جديد لا يبلى، فهو الوحي الدائم. فللرسول - صلوات الله وسلامه عليه - الأولية في ذلك والتبليغ إلى الأسماع من البشر. والابتداء من البشر؛ فصار القرآن برزخا بين الحق والإنسان، وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه؛ فإن الله جعل لكل موطن حكما لا يكون لغيره. وظهر في القلب أحدي العين؛ فجسَّده الخيال وقسَّمه، فأخذه اللسان فصيَّره ذا حرف وصوت، وقيد به سمع الآذان وأبان أنه مترجم عن الله لا عن الرحمن لما فيه من الرحمة والقهر والسلطان. . . فالكلام لله بلا شك، والترجمة للمتكلم به كان من كان؛ فلا يزال كلام الله من حين نزوله يُتْلى حروفا وأصواتا إلى أن يُرْفَع من الصدور ويُمْحَى من المصاحف، فلا يبقى مترجم يقبل نزول القرآن عليه، فلا يبقي الإنسان المخلوق على الصورة» (3/ 108).

في هذا النص يخوض ابن عربي في بحار من الفكر هائجة؛ فالقرآن ليس إلا ترجمة للبيان الذي علَّمه الرحمن للإنسان حين خلقه، ولم يقبله إلا الإنسان الكامل. من هنا نفهم كيف أن القرآن «علم تمييز»، فهو نزول على القلب ليترجم به الإنسان ما سبق من البيان الذي علمه من الرحمن. وليس تبليغ محمد للقرآن، الذي نزل به الروح الأمين على قلبه، إلا ترجمة إلى أسماع البشر. في هذه الترجمة يتحول القرآن عن حالة «الأحدية» في القلب ويصبح حروفا وأصواتا؛ أي ينتقل من الأحدية إلى «الكثرة». وهنا تكمن الموازاة بين القرآن ومستوى الوجود الأول في «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ». ولكن القرآن بالإضافة إلى ذلك يتجدد نزوله على قلوب العارفين، الذين يقومون بدورهم بإبلاغه للبشر. وهذا التجدد في النزول مرتبط بتجدد

المعنى والدلالة؛ فالرسول في الواقع - حسب ابن عربي - له الأوَّلية في التبليغ، والذي يواصله العلماء: أليس العلماء ورثة الأنبياء؟[21] القرآن إذن في هذا التصور مواز للوجود ومواز للإنسان في الوقت نفسه؛ إذ هو «برزخ جامع» بينهما وبين الحقيقة الإلهية من حيث كليته، أي قبل أن يتحول في الأسماع إلى حروف وأصوات. فإذا تحول إلى حروف وأصوات، أي انتقل من حقيقته الباطنة وظهر، صار له - مثل العالم والإنسان - جانبان: «باطن» هو جمعيته من حيث النزول على قلب النبي وتجدد نزوله على قلوب العارفين، وجانب «ظاهر» من حيث تلاوته باللسان.

هذه التفرقة بين جانبي القرآن - الباطن والظاهر - تُمكِّن ابن عربي من حل معضلة قِدَم القرآن وحدوثه. إن كلمات الله الوجودية لها - كما أشرنا - وجه إلى القدم ووجه إلى الحدوث. هي قديمة من حيث وجودها في العلم الإلهي، ومحدثة من حيث ظهورها في أعيان صور العالم. والقرآن بالمثل قديم من حيث جمعيته ووجوده الكلي في العلم الإلهي، ومحدث من حيث نزوله على قلوب العارفين وتلاوته باللسان: «له الحدوث والقِدَم؛ فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد» (4/ 402، 473). فالقرآن كالوجود والإنسان، جامع للقدم والحدوث، والظاهر والباطن، فاجتمعت فيه كل الحقائق الإلهية والكونية. وإذا كان الوجود ينقسم إلى مستويات أربعة كلية - عالم البرزخ وعالم العقول الكلية (الأمر) وعالم الأرواح (الخلق) ثم عالم الكون والاستحالة - فمن الطبيعي أن يقوم البناء الدلالي للقرآن على المستوى الرباعي نفسه. يتكون القرآن من «ظاهر» و«باطن» و«حَد» و«مَطْلَع»، وهي مراتب ومستويات دلالية تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته. هذا

---

(21) البخاري، باب العلم، رقم 10.

بالإضافة إلى أن لكل موجود من الموجودات ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا. الظاهر هو ما ندركه بالحواس في خبرتنا اليومية، والباطن هو الروح التي تمسك الصورة الحسية وتحفظها. أما الحد فهو ما يميز الموجود عن غيره من الموجودات، والمطلع هو غاية الموجود ونهايته. للإنسان كذلك ظاهر هو صورته، وله باطن هو روحه المدبرة لصورته، وله حد يميزه عن الحيوان والنبات والجماد، وله مطلع هو غايته ونهايته. هذا التقسيم ينطبق أيضا على مرتبة الألوهة؛ فلها ظاهر وباطن وحد ومطلع يُعَبَّرُ عنها بالأسماء الإلهية الجامعة، وهي «الأول والآخر والظاهر والباطن»:

«ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك هذه الصورة، والحد ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به. وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعه... لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء وبين الأسماء الإلهية الجامعة: الاسم الظاهر، وهو ما أعطاه الدليل، والاسم الباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود والآخر بالعلم» (4/ 411).

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن هذه الجوانب التي تنتظم مراتب الوجود الكلية، كما تتواجد في كل موجود على حدة، ليست جوانب منفصلة عن بعضها البعض، والأحرى القول إنها متداخلةٌ تداخل تفاعل. فالظاهر يحيل إلى الباطن، وتأمل الباطن يكشف مستوى الحد، وتفاعل الثلاثة يفضي إلى الوصول إلى المطلع. تأمُّل عالم الكون والاستحالة مثلا -العالم الظاهر- يحيلُ إلى عالم الخلق -العالم الباطن-، ومع رقي المعراج يصل العارف إلى عالم الأمر -عالم الحد- والذي يُعَدُّ عالمُ الخلق بالنسبة له «ظاهرا». ثم يكون الرقي النهائي إلي عالم المطلع بالوصول إلى برزخ البرازخ الذي هو باطن عالم الأمر.

هذا التداخل قائم بنفس الدرجة بين مستويات «الظاهر» و«الباطن» و«الحد» و «المطلع» في البنية الدلالية للقرآن. هذه الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين القرآن والوجود موازاة أنطلوجية وجودية بقدر ما هي أيضا معرفية؛ لأن أساس الوجود والقرآن معا هو «العماء=النفس الإلهي»، الذي ظهرت فيه أعيان صور الموجودات، كما ظهرت فيه حروف اللغة التي تشكلت منها الكلمات الإلهية.

الوجـود // اللـغة // القـرآن

من هذا المنطلق لا يصبح القرآن مجرد نص لغوي تاريخي تتحدد دلالته وفقا لقواعد وأصول موضوعية في بنية اللغة العربية؛ فاللغة العربية ذاتها مجرد مظهر ومجلى للغة الإلهية. القرآن كلام الله، والوجود كلام الله كذلك. وليس المهم عند العارف فهم كلام الله من خلال ظاهر اللغة، بل الأهم هو الاستماع إلى المتكلم من خلال مجالي كلامه على مستوى الوجود والنص معا: «اتل القرآن من حيث هو كلام الله تعالى، لا من حيث ما تدل عليه الآيات من الأخبار والأحكام؛ فإنه الرَّان (=الصدأ)».[22] وهكذا يجب أن تكون تلاوة العارف للقرآن تلاوة إنصات لتلاوة المتكلم؛ فيكون استماع العارف للقرآن استماعا بالإنصات لكلمات الوجود في «الآفاق» ولكلمات «النفس» من الداخل، حتى يتبين له الحق من الآيات في الوجود/الآفاق وفي النفس: «ولا تظن يا بني أن تلاوة الحق عليك وعلى أبناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصة. ليس هذا حظ الصوفي، بل الوجود بأسره {كتاب مسطور في رق منشور} تلاه عليك سبحانه وتعالى لتعقل

---

(22) العبادلة، تحقيق: عبد القادر احمد عطا، مكتبة القاهرة ط1 1389هـ/1969م، ص: 146.

عنه إن كنت عالما {وما يعقلها إلا العالمون}. ولا تُحْجَبْ عن ملاحظة المُخْتَصَر الشريف من هذا المسطور، الذي هو عبارة عنك، فإن الحق تعالى تارة يتلوه عليك من الكتاب الكبير الخارج، وتارة يتلوه عليك من نفسك. فاسْتَمِع وتأهَّب لخطاب مولاك إليك في أي مقام كنت، وتَحَفَّظْ من الوقر والصمم؛ فالصمم آفة تمنعك من إدراك تلاوة الحق عليك من نفسك المُخْتَصَرة، وهو الكتاب المعَبَّر عنه بالفرقان؛ إذ الإنسان محل الجمع لما تفرَّق في العالم الكبير».[23] وهذا الربط بين كل من الوجود (الكتاب الكبير)، والإنسان (المختصر الشريف) من جهة، وبين «القرآن» من جهة أخرى، يجعل فهم النفس وفهم الوجود شرطين لفهم القرآن.

هكذا لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص الديني والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره. وبالوصول إلى مستوى «الفناء» في الحق يصل العارف إلى مستوى الدلالة الكلي. في هذا المستوى المعرفي تنحل كل الرموز والإشارات، التي تجسدها اللغة الإنسانية. ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خاليا من الإلغاز أو الرمز، اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المختفية وراء مستوى الظاهر اللغوي العرفي. أليس القرآن «ذكرا»، أي تذكيرا للنبي - صلعم - بما سبقت له مشاهدته من الحقائق في معراجه، وفقا لفهم ابن عربي؟ وهو كذلك أيضا بالنسبة للعارف الذي سلك على درج خُطى محمد في معراجه. وهكذا يصبح القرآن بالنسبة لكل من النبي والعارف خاليا من الإجمال والإلغاز والرموز والتورية، التي توجد في الشعر مثلا: «قال تعالى: وما علمناه الشعر وما ينبغي له؛ فإن الشعر محل الإجمال والرموز والإلغاز

---

23 مواقع النجوم، سبق ذكره، ص: 67-78.

والتورية، أي ما رمزنا له شيئا ولا لغَّزناه، ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئا آخر، ولا أجملنا له في الخطاب. إن هو إلا ذكر لما شاهده حين جذبناه وغيَّبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا، فكنا سمعه وبصره. ثم رددنا إليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون، فكنا لسانه الذي يخاطبكم به. ثم أنزلنا عليه مذكِّرا يُذَكِّره بما شاهد؛ فهو ذكر له وقرآن، أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا، مبين ظاهر له لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه في ذلك التقريب الأنزه الأقدس، الذي ناله من صلى الله عليه وسلم. ولنا منه من الحظ على قدر صفاء المحل والتهيؤ والتقوى» (ف 1/ 51).

هل يمكن بعد هذا الشرح والتفصيل أن يعترض معترض حين يستخدم باحث مثل هنري كوربان مصطلح «تأويل» للإشارة إلى بعد أساسي من أبعاد النظام الفكري لابن عربي؟[24] إن عدم استخدام ابن عربي للمصطلح بأي معنى إيجابي ليس حكما صحيحا مائة بالمائة، فهو في مجال الحديث عن الرؤى والأحلام يوظف عادة إما مصطلح «التأويل» أو مصطلح «التعبير». وأما تحاشيه لاستخدام مصطلح «تأويل» حين يتصل الأمر بالقرآن فهو أمر مفهوم بعد أن تعلقت بالمصطلح دلالات سلبية في سياق الصراعات الإيديولوجية بين «الشيعة» و«السنة» بصفة خاصة.

---

(24) يمثل هذا الاعتراض اعتراضا أساسيا عند William C. Chittick في دراسته الشاملة The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Mytaphysics of Imagination, State University of New York Press, 1989, p. 199، والغريب أنه يعتمد على مراجعة Chodkiewicz لدراستي «فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي» والتي ظهرت في عام 1984، Studia Islamica 60, pp. 177-180 ليحكم على الدراسة -دون أن يقرأها- بأنها أثر من آثار تأثير مفهوم هنري كوربان عن «التأويل».

ومن الضروري هنا تبيان أن مصطلح «التأويل» اكتسب دلالته غير الحسنة تدريجيا، ومن خلال عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي. ويمكن هنا أن نستشهد ببعض الأقوال التي وردت متناثرة في كتب التاريخ والتفسير. من هذه الأقوال ما يروى عن علي بن أبي طالب حين رفع الأمويون المصاحف على أسنَّة السيوف، بنصيحة الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام للقرآن، الأمر الذي أحدث انشقاقا في صفوف جيشه، فقال علي: «بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله»، وهي عبارة تحاول أن تلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية يحاولون اليوم التلاعب بالتأويل بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل. لكن عبارة علي لا تتضمن أي دلالة معيبة لكلمة «تأويل» التي لم تكن بعد قد تحولت إلى مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف. والذي يؤكد ذلك أنه هو نفسه الذي قال ردا على المحكِّمة كذلك: «القرآن بين دفتي المصحف لاينطق وإنما يتكلم به الرجال»[25]. وهو الذي قال لابن عباس وهو بصدد الحجاج مع الخوارج: «لا تحاجّهم بالقرآن فإن القرآن حمَّال أوجه، بل حاجّهم بالسنة».

وفيما يورده محمد بن جرير الطبري، (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) عن بعض التابعين في شرح الآية 7 من سورة آل عمران، هناك من يقول عن «الذين في قلوبهم مرض» الذين يتبعون المتشابه أن المقصود هم الخوارج.[26] والعبارة في دلالتها الحرفية

(25) انظر: محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط 4 1979 م، الجزء الخامس، ص 48 - 49 وكذلك ص 66.

(26) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971 م الجزء السادس، ص198.

تعني أنهم يقصدون إلى تأويل المتشابه من القرآن واتباعه بهدف الفتنة لأن المتشابه لا يعلم تأويله الا اللّه بنص الآية المذكورة. ولعلنا نعلم جميعا أن هذه الآية صارت فيما بعد محور جدال عميق بين المفسرين من الاتجاهات والفرق المختلفة لا حول تأويلها وشرح معناها فقط، بل حول علامات الوقف والاتصال فيها كذلك.

ولعلنا لا نحتاج هنا لشرح ما هو معروف تماما من تعدد التأويلات و اختلاف التفاسير بدءاً من القرن الأول الهجري، وهو أمر اتسع ونما في القرون التالية، حتى صار مصطلح «المؤوّلة» يضم إلى جانب الخوارج، الشيعةَ والمعتزلة والمتصوفة. ولعل القرن الرابع الذي شهد نمو الفكر الشيعي على مستوى الصياغة الفلسفية واللاهوتية، هو القرن نفسه الذي شهد قمة العداء بين الدولة السنية ممثلة في دولة الخلافة العباسية وبين الدولة الشيعية التي امتد سلطانها حتى القاهرة. وهو كذلك القرن الذي كان قد شهد الانتصار السياسي ممثلا في تأييد الدولة بدءا من عصر المتوكل للفكر الفقهي السني المحافظ، بعد أن كانت في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الاعتزالي وتعادي الموقف الفقهي السني. من الطبيعي أن يكون هذا المشهد الذي يصعب في التمييز بين السياسي والفكري، أو بين الدنيوي والديني، له تأثيره في إلصاق دلالة «التحريف» بدلالة «التأويل». الأمر الذي جعل مصطلح «التفسير» يتقدَّم تدريجيا ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية.

إن توظيف مصطلح «التأويل» في مناقشة فكر ابن عربي يستمد مشروعيته لا من العودة بالمصطلح إلى مجال تداوله الأصلي البريء من السلبية فقط، بل يستمدها معرفيا من حقيقة أن «ابن عربي» يرى الوجود كله خيالات ورؤى وأحلاماً تشبه ما يتراءى للنائم في نومه. هذا الوجود الصُوَر يحجب الأسماء الإلهية، ولا سبيل إلى النفاذ من الصور إلى الحقائق المحتجبة وراءها إلا بالتأويل، عبر معراج الصوفي من

«ظاهره» - الذي هو ظاهر الوجود - إلى باطنه، الذي هو الحقيقة. إن من شجاعة الباحث ألا يتردد في استخدام المصطلح المعبر، ولو تردد «ابن عربي» نفسه في استخدامه لأسباب تاريخية. هذا هو الفارق بين منهج التحليل الفيلولوجي -بالمعنى الكلاسيكي- وبين توظيف منهجية مركبة أنثروبولوجية تاريخية لغوية.

ولأن قضايا التأويل أوسع من أن يستوعبها بحث واحد أو كتاب مهما كان حجمه، فقد رأينا أن نكتفي في الفصل التالي - السادس والأخير - بتحليل «تأويل» الشريعة، كنموذج يمكن أن يكون كاشفا لنهج الشيخ. ولا نريد أن نكرر أن دراستنا الأولى والتي كانت مخصصة لمناقشة قضايا التأويل لم تستوعب كل القضايا. ومن القضايا التأويلية التي لم تتناولها تلك الدراسة، بسبب تركيزها على القضايا اللاهوتية - الوجودية والمعرفية - قضية تأويل الشريعة. لذلك - إلى جانب أسباب أخرى سنذكرها هناك - رأينا تخصيص الفصل القادم لما لم يتسع له كتابنا السابق.

## الفصل السادس

# تأويل الشريعة: جدلية الظاهر والباطن

المقصود بمفهوم «الشريعة» في هذا الفصل، القوانين والأحكام المشتقة من المصادر الأساسية لتنظيم حياة الفرد المسلم والجماعة المسلمة سواء في مجال الشعائر والعبادات أو في مجال المعاملات والعلاقات الاجتماعية. وإذا كان مصطلح «الشريعة» يُستخدم أحيانا ليدل على مجمل النظام الديني الإسلامي الجامع بين العقيدة والقوانين، فإننا هنا لا نستخدمه بهذا المعنى. والحديث عن «الشريعة» في السياق الإسلامي بهذا المعنى المحدد يحيل إلى القوانين والتشريعات الخاصة التي تميز «الإسلام» عن غيره من الأديان. فإذا كانت الأديان جميعا تلتقي في محتوى «العقيدة»، وهي الإيمان بالله وباليوم الآخر، أي بالثواب والعقاب الذين بدونهما لا يتحقق العدل، فإنها تتمايز من حيث شرائعها وأحكامها. من هنا نلمس حرص القرآن الكريم على إبراز هذين الجانبين: وحدة العقيدة في الأديان من جهة، واختلاف الشرائع حسب خصوصية الزمان والمكان من جهة أخرى.

عن وحدة الدين يمكن الاستشهاد بالنصوص القرآنية التالية:

1 - شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه (س 42/ آية 13).

2 - إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (س 2/ آية 62).

3 - إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (س 5/ آية 69).

نلاحظ هنا أن القرآن يضع معياراً للدين يتمثل في «الإيمان» بالله وباليوم الآخر من جهة، وفي «العمل الصالح» من جهة أخرى. وفق هذا المعيار العام يكون الخلاص بالمعنى العام الدنيوي والأخروي على السواء: انعدام الخوف وغياب الحزن، أو بعبارة أخرى تَحَقُّق الأمن وحضور البهجة والمسرة. وهذا المعيار يستوعب كل الأديان من يهودية ومسيحية بالإضافة إلى الصابئة. هذا الدين العام الشامل هو «الإسلام» بالمعنى اللغوي، إي التوجه الكامل لله مع «الإحسان» في الفعل والسلوك. وردا على تعصب أهل الأديان السابقة على الإسلام ضد المسلمين الأوائل وزعمهم أن الجنة لن يدخلها إلا اليهود والنصارى يقول القرآن: «بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (س 2/ آية 112).

تتسع دائرة الخلاص الديني وفقا لهذا المفهوم العام الشامل للإسلام لتشمل أصحاب الأديان جميعا بلا تمييز أو تفرقة. لهذا لا يجب أن نستغرب أن كل الأنبياء بلا استثناء يوصفون في القرآن بأنهم مسلمون (انظر على سبيل المثال لا الحصر السور والآيات: 6/ 163، 7/ 143، 10/ 72، 84، 90، 27/ 31، 38، 42، 91، 39/ 12، 46/ 15). ولكي يزيل الإسلام أي احتمال للتعصب يؤكد أن الفصل بين أصحاب العقائد، بما فيهم «المجوس» -عبدة النار- و«المشركون» -

عبدة الأوثان - يجب أن يُترك لله سبحانه، حيث يكون الحكم له وحده يوم القيامة. «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء قدير» (س 22/ آية 17).

في مقابل وحدة «الدين» تختلف الشرائع، فلكل جماعة دينية جعل الله «شرعة ومنهاجا»، وكانت المشيئة الإلهية قد اقتضت ألا يكون الناس أمة واحدة (س 5/ آية 48)، الأمر الذي يقتضي أن يعمل اليهود بشريعتهم ويعمل النصارى بشريعتهم ويعمل المسلمون بشريعتهم. على هدي هذه المبادئ القرآنية ينتج ابن عربي خطابه. وقد سبق أن حللنا في الفصل الثاني كيف يحلل ابن عربي «الشرك» ليرده إلى منطق «الإيمان»، وكيف يحلل مفهوم «الكفر» ليكشف عن بنيته الأعمق في الشعور الإنساني.

## 1 ـ اختلاف الشرائع ووحدة التجربة الروحية:

ويهمنا هنا قبل الدخول إلى تأويله للشريعة أن نشير إلى أنه يفصل بين التجربة الروحية وبين الإيمان بالشرائع، أو العمل بها. ينطلق ابن عربي في هذا التمييز من فهمه لوحدة التجربة الدينية رغم اختلاف الوسائل والأدوات وأساليب الرياضة والمجاهدة الروحية. هذا بالإضافة إلى احترامه، الذي ما يفتأ يعبر عنه في كثير من السياقات، للرهبنة على أساس أن الرهبان النصارى ينتمون إلى صنف العارفين الذين هم على بينة من أمرهم، رغم اعتمادهم على شرائع منسوخة:

«قد ثبت عندنا أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل الرهبان الذين اعتزلوا الخلق وانفردوا بربهم، فقال: ذروهم وما انقطعوا إليه. فأتى بلفظ مجمل ولم يأمرنا بأن نَدْعُوَهم لعلمه صلى الله عليه وسلم أنهم على بينة من ربهم. وقد أمر صلى الله عليه وسلم بالتبليغ وأمرنا

أن يبلغ الشاهد الغائب. فلولا ما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله يتولّى تعليمهم مثل تولي تعليم الخضر وغيره ما كان كلامه هذا ولا أقره على شرع منسوخ عنده في هذه الملة» (ف: 1/ 251).

وعلاوة على ذلك يمكن أن تقوم المجاهدات الروحية على غير شريعة منزلة، وتظل رغم ذلك مجاهدات مشروعة قادرة على إنجاز درجات من العرفان ربما تكون أقل من تلك المجاهدات المبنية على إيمان بالشرائع المنزلة والعمل بما تشرعه. «ولما كان من لا يؤمن بالشرائع المُنزَّلة يشاركنا في الرياضة والمجاهدة وتخليص النفس من حكم الطبيعة ويظهر عليه الاتصال بالأرواح الطاهرة الزكية، ويظهر حكم ذلك الاتصال عليه مثل ما يظهر على المؤمنين العاملين منا هذه الأعمال بحكم الشرائع المنزلة، وقع التشبيه والاشتراك بيننا وبينهم في هذا القدر عند عامة الناس. ولما تعلقوا بالعلوم التي يعطيها كشف الرياضة وإمداد الأرواح العلوية انتقش في هذه النفوس الفاضلة جميع ما في العالم فنطقوا بالغيوب» (ف: 1/ 180).

لكن الاشتراك في بعض نتائج التجربة الروحية الناتجة عن الرياضات النفسية والجسدية، لا يعني عدم الفصل والتمييز بين التجارب المبنية على أساس شرعي وبين تلك المؤسسة على معرفة عقلية. يكاد هذا التمييز يكشف عن محاولات المتصوفة المسلمين ردع سهام الهجوم التي تتهمهم إما باتباع تقاليد غريبة على الإسلام (=الرهبنة المسيحية) أو بالسير على خطى فلاسفة «الإشراق» مثل «ابن سينا» و«السهروردي» على سبيل المثال[1]. يحاول المتصوفة في دفاعهم عن

(1) يؤكد الشيخ في نص شديد الدلالة الفارق بين شهوده وشهود أهل الكمال من المتصوفة وبين شهود فلاسفة الاستشراق، كما يمثلهم «شهاب الدين السهروردي»، فيقول مميزا بين التجلي الذاتي -حيث لا لذة ولا كلام ولا =

«إسلامية» تجاربهم أن يؤكدوا دائما التمييز بين تجاربهم الروحية - المبنية على الكتاب (القرآن الكريم) والسنة النبوية- وبين تجارب غيرهم من العارفين سواء كانوا رهبانا مسيحيين أم فلاسفة عقليين. من اللافت للنظر أن المتصوفة لا يدينون أي تجربة روحية ولا يقللون من شأنها.

يستشهد ابن عربي بالجنيد شارحا مغزى ما يقول: «قال الجنيد علمنا هذا وإن وقع فيه الاشتراك بيننا وبين العقلاء فأصل رياضتنا ومجاهداتنا وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من عملنا بالكتاب والسنة؛ فهذا معنى قوله علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة. ونتميَّز يوم القيامة عن أولئك بهذا القدر فإنهم ليس لهم في الإلهيات ذوق؛ فإن فيضهم روحاني وفيضنا روحاني إلهي، لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة فأوصلتنا إلى المشرع وهو الله تعالى؛ لأنه جعلها طريقا إليه فاعلم ذلك» (السابق نفسه). هذا التمييز بين الفيض «الروحاني» فقط، والمتاح لكل البشر بصرف النظر عن العمل بالشرائع أو الارتباط بعقيدة بعينها، وبين الفيض «الروحاني

---

= خطاب، وحيث لا فاصل زمنيا بين «الشهود» و«العلم»- وبين التجلي «الصوري»، أي في صور الموجودات حيث يكون الكلام والخطاب والالتذاذ: «قال بعضهم شهود الحق فناء ما فيه لذة لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ فليس التفاضل ولا الفضل في التجلي وإنما التفاضل والفضل فيما يعطي الله لهذا المُتَجَلّى له من الاستعداد. وعين حصول التجلي عين حصول العلم لا يعقل بينهما بون كوجه الدليل في الدليل سواء، بل هذا أتم وأسرع في الحكم. وأما التجلي الذي يكون معه البقاء والعقل والالتذاذ والخطاب والقبول فذلك التجلي الصوري. ومن لم ير غيره ربما حكم على التجلي بذلك مطلقا من غير تقييد. والذي ذاق الأمرين فرّق ولا بد. بلغني أن الشيخ المسن شهاب الدين السهروردي ابن أخي أبي النجيب أنه يقول بالجمع بين الشهود والكلام فعلمت مقامه وذوقه عند ذلك؛ فما أدري هل ارتقى بعد ذلك أم لا. وعلمنا أنه في مقام التخيُّل وهو المقام العام الساري في العموم، وأما الخصوص فيعلمونه ويزيدون بأمر ما هو ذوق العامة» (ف: 4/ 211).

الإلهي» المختص بالعاملين بالشريعة المحمدية يبدو تمييزا هاما للدفاع عن التجربة الصوفية من منظور إسلامي.

## 2 ـ الشريعة، الظاهر والباطن:

يؤسس ابن عربي باطن الشريعة على أساس أنه انعكاس لباطن الوجود، فكما أن للوجود ظاهرا وباطنا، وكما أن للإنسان كذلك ظاهرا وباطنا، فالخطاب الإلهي يتضمن بالضرورة هذين الجانبين: الظاهر والباطن. ومن المنطقي إذن أن يكون للشريعة ظاهر وباطن؛ فالشريعة تظل في النهاية بنية تعبيرية لغوية تاريخية متغيرة من حيث الظاهر، لكنها ثابتة من حيث الباطن. وليس من المعقول، فيما يرى الشيخ، أن يكون الله سبحانه في خطابه إلى البشر قصد مخاطبة ظاهرهم دون باطنهم. وإذا كان عامة الناس قد شغلهم أمر معرفة الأحكام الشرعية وأمر تطبيقها على ظواهرهم، فإن «أهل الله» -والشيخ يعني المتصوفة العارفين، وهم قليل- أدركوا أن للأحكام الشرعية نسبة إلى باطنهم كما أن لها نسبة إلى ظاهرهم. ولأنهم لا يغلِّبون الظاهر على الباطن ولا الباطن على الظاهر فقد بحثوا عن أحكام الشريعة الباطنة ليجمعوا بين الطرفين معا: الظاهر والباطن.

من الواضح أن الشيخ الأكبر يميز هنا بين «أهل الظاهر» من العامة والفقهاء من جهة وبين «الباطنية» من جهة أخرى. أما «أهل الظاهر» فهم أولئك الذين يعتبرون أن مجرد أداء الشعائر وتنفيذ الأحكام الشرعية هي غاية المراد دون اعتبار للمغزى الروحي العميق الكائن وراءها. و«الباطنية» يمثلون الطَّرَف الآخر، وهم الذين يقفون عند المغزى الباطني والروحي العميق للشريعة منفصلا عن ظاهرها. بين الطرفين يقف «عباد الله» الذين لا ينكرون الظواهر، ولكنهم لا يتوقفون عندها بقدر ما يتخذونه وسيلة للنفاذ إلى الباطن الروحي العميق.

هذا بالإضافة إلى أن «أهل الله» يتميزون عن الطرفين - أهل الظاهر والباطنية - بقدرتهم على الوصول إلى أحكام الشريعة من مصدرها الأصلي مباشرة دون وسائط «الرواة» و«الناقلين»، وهذا هو الفارق بين «طريق أهل الله» و«طريق الفقهاء والمحدثين» وهم في مصطلح ابن عربي «علماء الرسوم». يقول بصدد هذا التمييز: «أخذنا كثيرا من أحكام محمد صلى الله عليه وسلم المقررة في شرعه عند علماء الرسوم، وما كان عندنا منها شيء، فأخذناها من هذا الطريق (=الذوق) ووجدناها عند علماء الرسوم كما هي عندنا. ومن تلك الطريق نصحح الأحاديث النبوية ونردُّها أيضا، إذا علمنا أنها واهية الطرق غير صحيحة. لهذا قرر الشارع حكم المجتهد وإن أخطأ. ولكن أهل الطريق لا يأخذون إلا بما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذا الوصي من الأفراد وطريقه في مآخذ العلوم طريق الخضر صاحب موسى فهو على شرعنا وإن اختلف الطريق الموصل إلى العلم الصحيح» (1/ 251).

ومعنى هذا أن «أهل الله» لا يتميزون فقط بجمعهم بين «الظاهر» «والباطن»، بل إنهم بالإضافة إلى ذلك - أو بالأحرى بسبب ذلك - قادرون على «تصحيح» الأحكام وتصويب طرق نقلها وتحملها، الأمر الذي يعطي للجمع بين «الظاهر» و«الباطن» بُعدا تركيبيا؛ فالباطن يُصحح الظاهر، والظاهر الصحيح بدوره يجعل النفاذ إلى الباطن أقل صعوبة. لكن «أهل الله» لا يتخذون من قدرتهم تلك على تصويب الأحكام مبررا للحكم على أهل الظاهر بالخطأ، ولا يصلون أبدا إلى مستوى محاكمة من يختلف معهم وإدانته. وهم في ذلك يستندون إلى مبدأ «لكل مجتهد نصيب»، الذي يمثل عندهم قاعدة معرفية أصيلة في الشريعة ذاتها. ولعل هذا «التسامح» المؤسس على قاعدة شرعية هو ما يميز «أهل الله» عن غيرهم من علماء الرسوم الذين يسارعون بتكفير من

يخالفهم، خاصة من علماء الصوفية.

إن هذا الخلاف بين «أهل الله» وبين الفقهاء من علماء الرسوم قد يصل أحيانا إلى حد «الصراع»؛ ذلك أن علماء الرسوم ما أسرع ما يحاكمون «أهل الله» فيحكمون عليهم بالكفر والمروق عن الدين والعقيدة. وكثيرا ما يتعرض ابن عربي لهذا الاختلاف والصراع شاكيا متألما، ولكنه في عمق خطابه يسعى إلى إبراز الفروق المعرفية بين «الطرفين»، فأهل الله تغمرهم الحيرة المعرفية والعجز عن ادعاء «اليقين»؛ إذ الحقيقة نفسها تتلون وتتشكل كما يتخذ «الماء» شكل الإناء الذي يوجد فيه ويتلون بلونه، رغم حقيقة أن «الماء» لا شكل له ولا لون. لكن الفقهاء من جانب آخر يزعمون امتلاكهم للحقيقة، ويتصورون أنفسهم حراسها والمدافعين عنها؛ ذلك أنهم لا يدركون ما يدركه «أهل الله» من سريان «التجليات الإلهية» في كل شيء ولا يدركون شيئا من تغيُّرها وتبدُّلها في كل آن. إنهم لا يدركون «سر الخلق الجديد»، الذي يدركه «أهل الله» في بواطنهم. المشكل إذن يكمن في أن الوقوف عند الظاهر - موقف الفقهاء وعلماء الرسوم - يُفضي إلى التعصب، بل يفضي إلى «الإرهاب» المعنوي والمادي. التاريخ الذي شهد محاكمات «الحلاج» و«السهروردي» يشهد على صحة ذلك. يقول الشيخ مميزا بين «أهل الله» و«أهل الفكر» من جهة، وبينهم وبين خصومهم من علماء الرسوم معرفيا من جهة أخرى، كاشفا عن خطورة التعصب المبني على ادعاء امتلاك الحقيقة: «أصحاب الأفكار ما برحوا بأفكارهم في الأكوان فلهم أن يحاروا ويعجزوا، وهؤلاء (=أصحاب الحيرة من أهل الله) ارتفعوا عن الأكوان وما بقي لهم شهود إلا فيه (=في الله)؛ فهو مشهودهم. والأمر بهذه المثابة فكانت حيرتهم باختلاف التجليات أشد من حيرة النُّظار (=أهل النظر من الفلاسفة والمتكلمين على السواء) في معارضات الدلالات (=يعني

عند تعارض الأدلة). فقوله صلى الله عليه وسلم، أو قول من يقول من هذا المقام، «زدني فيك تحيُّرا» طلبٌ لتوالي التجليات عليه. فهذا هو الفرق بين حيرة أهل الله وحيرة أهل النظر، فصاحب العقل ينشد:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وصاحب التجلي ينشد:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه عينه

فبينهما ما بين كلمتيهما. فما في الوجود إلا الله، ولا يعرف اللهَ إلا اللهُ. ومن هذه الحقيقة قال من قال: «أنا الله»، كأبي يزيد، و«سبحاني» كغيره من رجال المتقدمين، وهي من بعض تخريجات أقوالهم رضي الله عنهم. فمن وصل إلى الحيرة من المُقَرَّبين فقد وصل. غير أن أصحابنا اليوم يجدون غاية الألم حيث لا يقدرون أن يرسلوا {من العبارات والأوصاف} ما ينبغي أن يُرسل عليه سبحانه {منها} كما أرسلت الأنبياء عليهم السلام، فما أعظم تلك التجليات. وإنما منعهم أن يطلقوا عليه ما أطلقت الكتب المنزلة والرسل عليهم السلام عدم الإنصاف من السامعين من الفقهاء وأولي الأمر لما يسارعون إليه من تكفير من يأتي بمثل ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام في جنب الله، ويتركون قوله تعالى: {لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة} لما قال له ربه عز وجل عند ذكره الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم {أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتدِه} فأغلق الفقهاء هذا الباب من أجل المُدَّعين الكاذبين في دعواهم ونعم ما فعلوا، وما على الصادقين من هذا ضرر؛ لأن الكلام والعبارة عن مثل هذا ما هو ضربة لازب، وفي ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك {من عبارات وأوصاف} كفاية لهم فيوردونها ويستريحون من: تَعَجُّب - وضحك - وتبشبش - ونزول - ومعية - ومحبة - وشوق، وما أشبه ذلك مما لو انفرد بالعبارة عنه كُفِّر وربما قُتِل. وأكثر علماء الرسوم

عدموا علم ذلك ذوقا وشربا؛ فأنكروا مثل هذا من العارفين حسدا من عند أنفسهم، إذ لو استحال إطلاق مثل هذا على الله تعالى ما أطلقه على نفسه ولا أطلقته رسله عليه. . . وأكثر العامة تابعوا الفقهاء في هذا الإنكار تقليدا لهم، لا بل بحمد الله أقل العامة. وأما الملوك فالغالب عليهم عدم الوصول إلى مشاهدة هذه الحقائق لشغلهم بما دُفعوا إليه، فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا إليه إلا القليل منهم فإنهم اتهموا علماء الرسوم في ذلك لِما رأوا من انكبابهم على حطام الدنيا وهم في غنى عنه وحب الجاه والرياسة وتمشية أغراض الملوك فيما لا يجوز. وبقي العلماء بالله تحت ذل العجز والحصر معهم كرسول كذّبه قومه وما آمن به واحد منهم» (1/ 303-304).

إن الخطاب الإلهي للبشر، بما يتضمنه من شرائع وأحكام، لا يخاطب الظاهر دون الباطن من الإنسان. ولا يمكن تصور أن المطلوب مجرد الأداء الشكلي للشعائر والأحكام دون أن ينعكس هذا الأداء على «الباطن» الروحي، فتكتمل الدائرة التي تصل الظاهر والباطن، وتصل الإنسان بالوجود، وتعيد الإنسان إلى أصل وجوده الروحي العميق، أي إلى أصله الإلهي. يقول الشيخ: «إن الله خاطب الإنسان بجملته وما خصَّ ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره. فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم، إلا القليل وهم أهل طريق الله؛ فإنهم بحثوا في ذلك ظاهرا وباطنا. فما من حكم قرروه شرعا في ظواهرهم إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم. أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرا وباطنا ففازوا حين خسر الأكثرون. ونبغت طائفة ثالثة، ضلت وأضلت فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة في الظاهر شيئا، تسمى «الباطنية» وهم في ذلك على مذاهب مختلفة. وقد ذكر الإمام

أبو حامد في كتاب المستظهر له في الرد عليهم شيئا من مذاهبهم وبيَّن خطأهم فيه. والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه» (ف 1/ 372-373).

ولعل في نقد الشيخ للباطنية -الطرف الآخر لأهل الظاهر من الفقهاء وعلماء الرسوم- وإحالته إلى كتاب «أبي حامد الغزالي» المعروف لنا باسم «الرد على الباطنية» حسب الطبعة التي حققها «عبد الرحمن بدوي»- ما ينهض دليلا حاسما للرد على الباحثين الذين يزعمون أن الشيخ يعلن تمسكه بالظاهر على سبيل «التَّقِيَّة» لا غير. إن «الظاهر» و«الباطن» ليسا مجرد وجهين لعملة واحدة، بل هما حقيقتان مستمدتان من حقائق الألوهية ومن الأسماء الإلهية الواردة في القرآن: {هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم} وهذا الدليل القرآني حاضر دائما في خطاب ابن عربي، يكاد يتكرر في كل صفحة من صفحات الفتوحات. وعلى ذلك فالحرص على الكشف عن المعاني والدلالات «الباطنة» للشرائع والأحكام لا يمكن اعتباره إهدارا للظواهر، فلا باطن بلا ظاهر، ولا ظاهر إلا ووراءه باطن روحي عميق. إن التصور الدائري للوجود عند ابن عربي يجعل الظاهر والباطن تجليات لحقيقة واحدة. هذه الحقيقة يمكن أن تتمثل هندسيا في العلاقة بين محيط الدائرة ومركزها، فكل نقطة يمكن تخيلها من نقاط المحيط تواجه نقطة المركز بذاتها. وهكذا دائرة الوجود؛ فكل موجود روحي أو حسي ينظر إلى موجده مباشرة، أي يدرك أصله ومنشأه. بعبارة أخرى كل ظاهر في الوجود يدرك باطنه.

### 3 ـ الشريعة، ميزان اعتدال الكون:

يمثل مفهوم «الشريعة» «الميزان» الذي على أساسه يعتدل نظام الكون، وبدون وجود هذا الميزان يُخْشَى على نظام الكون أن يعتوره

الاختلال. إن الأسماء الإلهية التي توجهت على إظهار أعيان الممكنات من حالة العدم تتضمن في طبيعتها وفي دلالتها عناصر الاختلاف، التي انعكست بدورها - عناصر الاختلاف - في بنية الوجود الظاهر. وهذا الاختلاف من شأنه أن يفضي للنزاع، الأمر الذي يهدد نظام الكون بالاختلال. هذا هو الذي يؤسس الحاجة إلى «تشريع» ينظم العلاقات ويضبط الأمور. يواصل ابن عربي في تصويره السردي، الذي سبق أن حللنا بعضه في الفصل السابق، قائلا إن أعيان الممكنات توجهت مرة أخرى بالرجاء للأسماء الإلهية معبرة عن خوفها من أن يكوْن لهذا الاختلاف تأثير سلبي على ظهورهم؛ بمعنى أنهم قد يجدون أنفسهم مرة أخرى في حالة «الوجود العدمي» الذي أخرجتهم الأسماء الإلهية منه. ومن الطبيعي أن تحس الأسماء الإلهية نفس الخطر وتستشعره على وجودها؛ فعودة الممكنات إلى حالتها السابقة من «الوجود العدمي» يعني ذهاب سلطان الأسماء الإلهية، أي تهديد حالة ظهورها هي الأخرى والعودة بها إلى حالة «البطون» في الذات الإلهية، التي هي في «عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء». هكذا نطقت الممكنات مخاطبة الأسماء الإلهية معبرة عن مخاوفها:

«أنتم أيها الأسماء لو كان حكمكم على ميزان معلوم وحد مرسوم بإمام ترجعون إليه، يحفظ علينا وجودنا، ونحفظ عليكم تأثيراتكم فينا، لكان أصلح لنا ولكم. فلجأت «الأعيان» {أعيان الأسماء الإلهية} إلى الاسم «الله»، الذي حوَّلهم إلى الاسم {الإلهي} «المدبِّر»، فقام بأمر الحق بمخاطبة الاسم {الإلهي} «الرب» قائلا له: افعل ما تقتضيه المصلحة في بقاء أعيان هذه الممكنات. وهكذا قام الاسم {الإلهي} «الرب» بوصفه الاسم «الإمام» باتخاذ الاسم {الإلهي} «المدبِّر» وزيرا أول، والاسم {الإلهي} «المُفَصِّل» وزيرا ثانيا {يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون} فحد الاسم {الإلهي} «الرب» لهم ووضع

لهم المراسم لإصلاح المملكة {وليبلوهم أيهم أحسن عملا} وجعل الله ذلك على قسمين: السياسة الحِكَمِيّة (النواميس) وهي عن إلهام من الله ولكن واضعيها لا يشعرون، والسياسة الشرعية» (1/ 360-361).

هذا هو الميزان الكوني الشامل «التشريع»، لكنه ككل مرتبة في نسق ابن عربي الفكري «ميزان» له جانبان: الثابت والمتغير، أو «الباطن» و«الظاهر»، فهناك الثابت الذي اتفقت عليه كل الشرائع المنزلة من عند الله، وهناك متغيرات الزمان والمكان، كما تعبر عنها الشرائع في تتاليها الزماني الخطي. يقول الشيخ: «تتابعت الرسل على اختلاف الأزمان واختلاف الأحوال، وكل واحد منهم يصدق صاحبه. وما اختلفوا قط في الأصول التي استندوا إليها وعبروا عنها، وإن اختلفت الأحكام. فتنزلت الشرائع ونزلت الأحكام، وكان الحكم بحسب الزمان والحال. قال تعالى: {لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا} فاتفقت أصولهم من غير خلاف في شيء من ذلك. وفرقوا بين هذه السياسات النبوية المشروعة من عند الله وبين ما وضعت الحكماء من السياسات الحكمية التي اقتضاها نظرهم، وعلموا أن هذا الأمر أتم وأنه من عند الله بلا شك» (1/ 362).

اختلاف الشرائع هو إذن مجرد اختلاف في التفاصيل والأحكام دون الأصول، بل يذهب ابن عربي إلى القول بأن الشرائع الوضعية - السياسات والقوانين - هي في حقيقتها إلهام من الله. وكيف يوجد في الوجود ما لا يتعلق باسم إلهي، علم ذلك من علمه وجهله من جهله؟ إن الشرائع والسياسات والقوانين التي يظن المفكرون والفلاسفة أنها نتيجة نظرهم وفكرهم هي في باطنها وحقيقتها إلهام إلهي. هل نفترض أن اختلاف الشرائع - الوضعية والنبوية - اختلاف في التفاصيل والأحكام دون الأصول؟ لا أعتقد أن ابن عربي يمكن أن يعترض على هذا الاستنتاج، خاصة إذا كنا لا ننازعه الزعم بأن الشرائع النبوية أكمل

وأتم. لكن في جميع الأحوال لا بد من تفسير اختلاف الشرائع، سواء كانت نبوية أو وضعية، باختلاف بنية الوجود لاختلاف الأسماء الإلهية في دلالتها. أليس هذا الاختلاف ذاته هو الذي أسس الحاجة للتشريع المنظم؟

مرة أخرى يضعنا ابن عربي داخل دائرة الوجود، أو بالأحرى يجوب بنا على سطح محيطها، حيث لا يهم من أي نقطة تبدأ السياحة لأن النهاية ستعيدك إلى نقطة البدء، فيكون السبب علة ومعلولا في الوقت نفسه، وتكون «النتيجة» مقدمة و«المقدمة» نتيجة كذلك، بلا تعارض. من الممكن أن يقال:

1 - إنما اختلفت الشرائع لاختلاف النسب الإلهية: {لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا}. . . لو كانت النسبة واحدة من كل وجه، وهي الموجبة للتشريع الخاص، لكان التشريع واحدا من كل وجه.

2 - إنما اختلفت النسب الإلهية لاختلاف الأحوال {كل يوم هو في شأن}، {سنفرغ لكم أيها الثقلان} فظهرت هذه النسب لاختلاف أحوال الخلق [ويصح عكس القضية فيقال اختلفت أحوال الخلق لاختلاف النسب الإلهية، ولا فرق].

3 - إنما اختلفت الأحوال لاختلاف الأزمان، واختلاف أحوال الخلق سببه اختلاف الأزمان عليها.

4 - إنما اختلفت الأزمان لاختلاف الحركات، المقصود بالحركات الحركات الفلكية؛ فإنه لاختلاف حركاتها حدث زمان الليل والنهار وتعينت الشهور والسنون.

5 - إنما اختلفت الحركات لاختلاف التوجهات، التوجهات هي توجه الحق عليها (=الأفلاك) بالإيجاد لقوله تعالى: {إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون} فلو كان التوجه واحدا عليها لما

اختلفت الحركات، وهي مختلفة. قال تعالى: {وكل في فلك يسبحون} فلكل حركة توجه إلهي، أي تعلق خاص من كونه مريدا.

6 - إنما اختلفت التوجهات لاختلاف المقاصد، فلو كان قصد الحركة القمرية بذلك التوجه عين قصد الحركة الشمسية بذلك التوجه لم يتميز أثر عن أثر. والآثار لا شك مختلفة، فالتوجهات مختلفة لاختلاف المقاصد.

7 - إنما اختلفت المقاصد لاختلاف التجليات، لو كانت التجليات في صورة واحدة من جميع الوجوه لم يصح أن يكون سوى قصد واحد. وقد ثبت اختلاف المقاصد. . . فإن الاتساع الإلهي يقضي ألا يتكرر شيء في الوجود. وهو الذي عوَّلت عليه الطائفة، والناس {في لبس من خلق جديد}. يقول **أبو طالب المكي** في «قوت القلوب»: إن الله ما تجلى قط في صورة واحدة لشخصين، ولا في صورة واحدة مرتين.

8 - إنما اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع؛ فإن كل شريعة طريق موصلة إليه، وهي مختلفة، فلا بد أن تختلف التجليات كما تختلف العطايا (ف 1/ 295-296) (انظر أيضا الفصوص: الفص الثاني عن العطايا الذاتية والعطايا الأسمائية).

## 4 ـ الشريعة: الأصول والمنابع:

لا ينفصل تأويل الشريعة عند ابن عربي عن نسقه الفلسفي العام، أعني عن تصوراته للوجود وللإنسان وللمعرفة. ولهذا لا يجب أن يعجب القارئ أن يحيلنا «تأويل الشريعة» -مرة أخرى- إلى فلسفة ابن عربي الشاملة في الله والوجود والإنسان والمعرفة الخ. إن مفهوم «الشريعة»، كما سنرى، له ثلاثة أبعاد شأنه شأن كل مفردات فكر ابن

عربي: البعد الأنطولوجي (الوجودي)، والبعد الإبستمولوجي (المعرفي) والبعد الأنثروبولوجي (الإنساني). لكن كل بعد من هذه الأبعاد الثلاثة يتضمن في النسق الدائري لفكر ابن عربي البعدين الآخرين؛ ومرة أخرى يتحير الباحث بأي الأبعاد يبدأ عرضه وتحليله.

من حيث البعد الأنطولوجي لنقرأ كيف ينظر الشيخ إلى «أصول الشريعة» أو منابعها - وهي الأصول الأربعة كما صاغها علماء الأصول بدءا من الشافعي وتحددت في «القرآن» مصدرا أول، و«السنة النبوية» مصدرا ثانيا، يليه «الإجماع» ثم الاجتهاد وفقا لقانون «القياس» - لنرى كيف يربط بينها وبين رباعية الوجود في بعده العام من جهة، وبين القواعد الرباعية الفرعية على مستوى الوجود الطبيعي من جهة أخرى. وقد سبق أن بيَّنّا في الفصل السابق كيف يصنف الشيخ مراتب الوجود بدءا من مستوى البرزخ الأعلى - أو برزخ البرازخ - حتى عالم الكون والفساد، أو عالم ما تحت فلك القمر، على أساس رباعي. وكما يقيم ابن عربي الوجود على أساس نظرية النكاح والتوالد ينظر إلى «أصول الشريعة» الأربعة كذلك على أساس أنها تنبني على أصلين فاعلين وأصلين منفعلين. يقول:

«قال الجنيد علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، وهما الأصلان الفاعلان، والإجماع والقياس إنما يثبتان وتصح دلالتهما بالكتاب والسنة، فهما أصلان في الحكم منفعلان. فظهرت عن هذه الأربع الحقائق نشأةُ الأحكام المشروعة التي بالعمل بها تكون السعادة؛ فإن الموجودات ظهرت عن أربع حقائق إلهية وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة؛ والأجسام ظهرت عن أربع حقائق: حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة (حيث الحرارة والبرودة فاعلان، واليبوسة والرطوبة منفعلان أيضا). والمولدات ظهرت عن أربعة أخلاط: صفراء وسوداء ودم وبلغم» (2/ 180).

### أ - الكتاب:

في مناقشته للأصول الأربعة يضيف ابن عربي لإنجازات علماء الأصول بعدا عرفانيا؛ فالكتاب -مثلا- ليس مجرد كلام الله المنزل على محمد (صلعم) باللغة العربية منجما، بل هو بالإضافة إلى ذلك يتضمن سر ما يمنحه الله للعبد بلا واسطة: ما يكتبه الله في نفس العبد وما يوحي به إليه في قلبه، وما يتلفظ به على لسانه. فإلى جانب التشريعات النصية - أي المنصوص عليها في القرآن - هناك التشريعات القلبية «كما قال تعالى: كتب في قلوبهم الإيمان؛ فهي كتابة الله، وهو قول الشارع صلى الله عليه وسلم: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك. وقوله: استفت قلبك وإن أفتاك المفتون» (ف: 2/ 184). وكأن الشيخ يقول إن قلب المؤمن «كتاب» له قدرة على التشريع بحكم ما كتب الله فيه من «إيمان» من جهة، وبحكم توجيه النبي للمؤمن أن يستفتي قلبه، أي أناه الداخلية، قبل أن يستفتي المفتين، بل وبرغم فتوى المفتين، من جهة أخرى. هكذا يضيف ابن عربي لأصول الشريعة قلب المؤمن في موازاة للكتاب، أليس «الإنسان» في النهاية صورة الله؟ وأليس المؤمن هو صورة «الكمال الإلهي»؟ «فهو (=الله سبحانه وتعالى) المؤمن وقد كتب في قلب عبده الإيمان؛ فأوجب له حكما سُمِّيَ به مؤمنا. وليس الاسم غير المُسمَّى؛ فهو الظاهر في عين الممكن، والممكن له مُظْهِرا. وكل ظاهر في مُظْهِر فقد انضم الظاهرُ إلى المُظْهِر وانضم المُظْهِرُ إلى الظاهر، ولهذا صح أن يكون مُظْهِرا للظاهر فيه فهذا سر الأخذ بالكتاب (=قلب المؤمن) دليلا على ثبوت الحكم» (المرجع السابق).

وابن عربي لا يمل من تأكيد بُعْد «التقوى» مشيرا بطريقة ضمنية إلى «قلب المؤمن» ودوره التشريعي على النحو التالي: «قال تعالى: {واتقوا الله ويعلمكم الله} وقال {إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا} وقال

{اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم} مثل قوله في عبده خضر {آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما} فجعل إعطاء الله العلم عبدَه من رحمته. والتقوى عمل مشروع لنا فلابد أن تكون التقوى نسبة حكمها إلى دليل من هذه الأدلة أو كلها في أي مسألة يلزمنا فيها تقوى الله» (ف: 2/ 180). هذا عن الأصل الأول - الكتاب - فما هو سر الأصل الثاني من أصول الشريعة، السنة النبوية؟

## ب - السنة النبوية:

السنة في تعريف الأصوليين هي أقوال النبي صلعم وأفعاله وتقريراته، أي إقراره لفعل من الأفعال وعدم اعتراضه على فاعله. لكن سر «السنة» في تحليل ابن عربي تعود به إلى المعنى اللغوي الأصلي «الطريق» أو «الصراط». ولأن هناك طريقان «لأن الأمر محصور بين رب وعبد فللرب طريق وللعبد طريق» (ف: 3/ 165). والرب طريقه النزول في أوصاف الخلق، وطريق العبد الصعود للاتصاف بأوصاف الحق، فإن «السنة» هي طريق العبد للوصول للرب، في حين أن «الكتاب» هو طريق نزول الرب إلى العبد. ولما كان محمدا هو سر «الكلمة» و«الحقيقة»، بالإضافة إلى «أنه لا ينطق عن الهوى وأن حكمه حكم الله وهو ناقل عن الله ومبلِّغ عنه بما أراه الله» فإن سنته هي الطريق إلى الله «والطريق لا يراد لنفسه وإنما يراد لغايته» (ف: 2/ 184).

هكذا إذا كان «الكتاب» طريق الرب إلى العبد فإن «السنة» هي طريق العبد إلى الرب، فيلتقي الطريقان؛ لأنهما اثنان في الظاهر فقط، أما من حيث الحقيقة فهما طريق واحد: «والسنة صراط الله الذي {له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور} لأنها -

الأمور- على صراطه، وهو غاية صراطه فلا بد للسالك عليه من الوصول إليه فالصراط الواسطة. وبواسطة استعداد المُظْهِر بما هو عليه في نفسه حكم على الظاهر بما سُمّي به؛ فهو أعطاه ذلك الاسم وذلك الحكم صحيح فهذا صراط مستقيم... فهذا سر استدلاله بالسنة» (المرجع السابق).

## ج - الإجماع:

أما «الإجماع» وهو الأصل الثالث من أصول الشريعة فله بالمثل جانبان: الإجماع بالمعنى الذي يناقشه الفقهاء وعلماء الأصول، أي المعنى العرفي الظاهر، والإجماع بالمعنى الصوفي، وهو طريق «الجمع» بين العبد والرب. وكما يتأسس حجية الإجماع ومشروعيته عند الأصوليين من الفقهاء على كل من «الكتاب» و«السنة» فإن طريق «الجمع» - أو «الإجماع» بالمعنى الصوفي - هو مجمع الطريقين السالفين: طريق الرب إلى العبد - الكتاب - وطريق العبد إلى الرب بالسنة. في المعنى الأول للإجماع يقرر الشيخ تفصيلا أن مكانة الإجماع تأتي بعد الكتاب والسنة وتستند على أدلتهما في الوقت نفسه: «اعلم أن أحكام الشرع المُتفق عليها ثلاثة: الكتاب والسنة المتواترة والإجماع. واختلف العلماء في القياس، فمن قائل بأنه دليل وأنه من أصول الأحكام ومن قائل بمنعه، وبه (=المنع) أقول.[2]... القرآن

(2) القائلون بمنع «القياس» هم «الظاهرية» أتباع «ابن حزم»، الذي يرى أن القياس قد يصل إلى تحريم شيء لم يحرمه الله تعالى بل سكت الشرع عنه. ويرى أن ما سكت الشرع عنه يجب أن يظل في دائرة «المباح». ويبدو أن ابن عربي من أتباع المذهب الظاهري على الأقل في منع القياس، لكنه لا يصل إلى حد تحريمه كما يذهب ابن حزم. تسامح ابن عربي مع المخالفين بصفة لافتة وسنرى في تحليله لمفهوم القياس هذا للتسامح الواضح.

أقوى دليل يُستَنَد إليه، أو ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي قام الدليل العقلي على صدقه في أنه مخبر عن الله جميع ما شرعه في عبيد الله. وقد يكون الخبر إما بإجماع من الصحابة وهو **الإجماع**، أو من بعضهم بنقل العدل عن العدل، وهو **خبر الواحد**، وبأي طريق وصل إلينا فنحن متعبَّدون بالعمل به بلا خلاف بين علماء الرسوم. ولهذا يقول أهل الأصول في الإجماع أنه لابد أن يستند إلى نص وإن لم يُنطَق به» (المرجع السابق).

جدير بالملاحظة أن «ابن عربي» يحصر مفهوم «الإجماع» في جيل الصحابة فقط باعتبار أن إجماعهم على أمر من الأمور لابد أن يكون مبنيا على نص قولي أو فعلي من سنّة النبي، حتى لو لم يكن النص مرويا. وهو بهذا الحصر لا يقول بإجماع العلماء أو الفقهاء، وكيف يقول بحجية إجماعهم وهو لا يفتأ يطلق عليهم اسم «علماء الرسوم» ولا يكف عن نقد منهجهم التكفيري خاصة حين يتصل الأمر بمعارف الذوق والكشف. ومن جهة أخرى من الصعب أن يتقبل ابن عربي حجية إجماع الفقهاء، وهو صاحب نظرية قدرة العارف على الاتصال بمصدر التشريع اتصالا مباشرا، وقدرته من ثم على تصحيح الروايات الضعيفة أو تضعيف الروايات التي حصل تلقّيها على أنها صحيحة كما سنرى عما قليل. كان هذا النقاش عن الإجماع بمعناه الفقهي، أما سر الإجماع فهو: «ما أجمع عليه الرب والمربوب في أن الله خالق والعبد مخلوق. وهكذا كل إضافة فلا خلاف بين الله وبين عباده في مسائل الإضافة أينما وجدت وكذلك في المعلومات من حيث هي معلومات» (ف: 2/ 184).

### د - القياس:

ثمة خلاف حول حجية القياس كأداة للاجتهاد في تحديد حكم

الشريعة في أمور لم ينزل فيها نص قرآني ولم يرو فيها سنة عن النبي أو إجماع بين الصحابة؛ فقد رفضت «الظاهرية» -وتابعهم ابن عربي في هذا الرفض- أن يكون «القياس» أصلا من أصول الشريعة. يقول: «القياس ممن ليس بنبي حكم على الله في دين الله بما لا يُعلم؛ فإنه (=القياس) طرد علَّة وما يدريك لعل الله لا يريد طرد تلك العلة، ولو أرادها لأبان عنها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر بطردها. هذا إذا كانت العلة مما نص الشرع عليها في قضية، فما ظنك بالعلة يستخرجها الفقيه بفقهه ونظره من غير أن يذكرها الشرع بنص معين فيها، ثم بعد استنباطه إياها يطردها، فهذا تحكم بشرع الله لم يأذن به الله» (ف: 3/ 375).

لكن الفارق بين فقهاء «الظاهرية» وبين ابن عربي أنهم يحرمون القياس تحريما تاما، بينما يكتفي ابن عربي بعدم الأخذ به، دون أن يُخطِّئ الآخذين به. يقول: «وأما القياس فمُختَلَف في اتخاذه دليلا وأصلا؛ فإن له وجها في المعقول: ففي مواضع تزهر قوة الأخذ به على تركه، وفي مواضع لا يظهر ذلك. ومع هذا فما هو دليل مقطوع به؛ فأشبه خبر الآحاد، فإن الاتفاق على الأخذ به مع كونه لا يفيد العلم، وهو أصل من أصول إثبات الأحكام. فليكن القياس مثله إذا كان جليا لا يُرتاب فيه. وعندنا -وإن لم نقل به في خفيّ- فإني أجيز الحكم به لمن أداه اجتهاده إلى إثباته، أخطأ في ذلك أو أصاب، فإن الشارع أثبت حكم المجتهد وإن أخطأ، وأنه مأجور. فلولا أن المجتهد استند إلى دليل في إثبات القياس من كتاب أو سنة أو إجماع، أو من كل أصل منها، لما حل له أن يحكم به. بل ربما يكون في حكم النظر عند المنصف القياس الجلي أقوى في الدلالة على الحكم من خبر الواحد الصحيح» (ف: 2/ 180-181).

هكذا لا يتبنى ابن عربي مفهوما ساكنا ثابتا للقياس يحاكم على

أساسه المجتهدين، بل يترك باب الاجتهاد مفتوحا بالقياس، رغم أنه لا يقول به. وبعد أن يشرح أبعاد الخلاف بين المختلفين، ويميز بين القياس الواضح الجلي وبين القياس الخفي الغامض، يؤكد أن العبرة بحق كل مجتهد أنه مكافأ ومثاب، أخطأ في اجتهاده أم أصاب، وأن هذه القاعدة تترك المجال مفتوحا للمختلفين ألا يخطّئ أحدهما الآخر، فضلا عن أن يصفه بالكفر والمخالفة لدين الله. ويبلغ دفاع ابن عربي عن «القياس»، رغم أنه لا يقول به ولا يتبنى العمل به، حد إثباته إثباتا عقليا، أي من خلال النظر العقلي الذي بسقوطه تنهدّ الشريعة ذاتها. في هذا السياق يبدو ابن عربي الناقد لعقلانية الفلاسفة والمتكلمين معا أشبه بأحد المعتزلة، بل أشبه بابن رشد، لكن علينا ألا ننسى أن السياق هو الذي تطلب من الشيخ أن يوجع أولئك الرافضين رفضا تاما للقياس والمخطئين لكل مجتهد يعتمد عليه. وعلينا أيضا ألا ننسى أن دفاعه المجيد عن «القياس» يتعلق بالقياس الجلي الواضح دون الخفي الغامض. يقول الشيخ:

«والقياس الجلي يشاركنا فيه النظر الصحيح العقلي، وقد كنا أثبتنا ما أثبتنا بالنظر العقلي الذي أُمرنا به شرعا في قوله تعالى: {أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض} {أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جِنَّة}، وفي القرآن من قبل هذا كثير؛ فقد اعتبر الشارع حكم النظر العقلي في إثبات وجود الله أولا وهو الركن الأعظم، ثم اعتبره في توحيده وألوهيته؛ فكلفنا النظر في أنه {لا إله إلا هو} بعقولنا. ثم نظرنا بالدليل العقلي ما يجب لهذا الإله من الأحكام، ثم نظرنا بالنظر العقلي الذي أمرنا به في تصديق ما جاء به الرسول من عنده إذ كان بشرا مثلنا، فنظرنا بالعقول في آياته وما نصبه دليلا على صدقه فأثبتناه. وهذه كلها أصول لو انهد ركن منها بَطُلَت الشرائع ومستند ثبوتها النظر العقلي، واعتبره الشارع وأمر به. والقياس نظر عقلي: أترى الحق

يبيحه في هذه الأمهات والأركان العظيمة ويحجره علينا في مسألة فرعية ما وجدنا لها ذكرا في كتاب ولا سنة ولا إجماع، ونحن نقطع أنه لابد فيه من حكم إلهي مشروع، وقد انسدت الطرق، فلجأنا إلى أصل، وهو النظر العقلي، واتخذنا قواعد إثبات هذا الأصل كتابا وسنة، فنظرنا في ذلك فأثبتنا القياس أصلا من أصول أدلة الأحكام بهذا القدر من النظر العقلي، حيث كان له حكم في الأصول فقسنا مسكوتا عنه على منطوق به، لعلة معقولة، لا يبعد أن تكون مقصودة للشارع تجمع بينهما في مواضع الضرورة إذ لم نجد فيه نصا معينا. فهذا مذهبنا في هذه المسألة. وكل من خطّأ عندي مثبت القياس أصلا، أو خطّأ مجتهدا في فرع كان أو أصل، فقد أساء الأدب على الشارع، حيث أثبت حكمه والشارع لا يثبت الباطل، فلابد أن يكون حقا. ويكون نسبة الخطأ إلى ذلك نسبة خطأ دليل المُخالِف، الذي لم يصح عند هذا المجتهد أن يكون ذلك دليلا. والمُخطئ في الشرع واحد لا بعينه؛ فلابد من الأخذ بقوله ومن قوله إثبات القياس، فقد أمر الشارع بالأخذ به وإن كان خطأ في نفس الأمر؛ فقد تعبده به، فإن للشارع أن يتعبد بما شاء عبادَه. وهذه طريقة انفردنا بها في علمنا مع أنّا لا نقول بالقياس بالنظر إلينا، ونقوله بالنظر إلى من أداه إليه اجتهاده لكون الشارع أثبته. فلو أنصف المخالف لسكت عن النزاع في هذه المسألة؛ فإنها أوضح من أن ينازع فيها، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل» (ف: 2/ 181).

من الضروري أن نتوقف هنا قليلا لنتأمل دلالة هذا الدفاع الحار عن «القياس»؛ إذ من الواضح أن ابن عربي حين يقصر القياس على «الأنبياء»، ويمنع غيرهم منه، يقصد أنبياء التشريع وأنبياء العرفان، المتصوفة أصحاب النبوة المكتسبة (انظر ف: 2/ 3-4، 417-418 على سبيل المثال). الدليل على ذلك أن اكتشاف «علة» الحكم الشرعي

المنصوص عليه، وطرد هذه العلة بحكمها على واقعة لم يرد فيها نص، يستلزم اتصالا مباشرا بالمشرع لا مجرد الاعتماد على النظر العقلي المجرد. بهذا التفسير يمكن أن نفهم حرص ابن عربي على الدفاع عن أدوات أخرى للاجتهاد إلى جانب «القياس»، مثل «الاستحسان» و«المصالح المرسلة». بل يصل ابن عربي في دفاعه عن «الاستحسان» إلى محاولة نفي إنكار الإمام الشافعي للاستحسان الذي كان أستاذه «مالك بن أنس» يأخذ به. في رأي الشافعي أن «الاستحسان» رأي يعتمد على الذوق الشخصي، وهو بذلك نوع من التشريع بالتشهي يعني مشاركة المشرع، وهو أمر يرقى إلى مستوى «الشرك» والعياذ بالله.

في رأي ابن عربي أن قول الشافعي «من استحسن فقد شرع» قد فهمه الناس فهما خاطئا على غير مراد الإمام. ما يهمنا هنا ليس ادعاء ابن عربي بأنه الوحيد الذي فَهِم قصد الشافعي بقدر ما يهمنا ما يكشف عنه هذا الدفاع عن «الاستحسان» من حقيقة موقف ابن عربي من «القياس» خاصة، ومن قضية «الاجتهاد» بصفة عامة. يقول:

«والسنة طرق الاقتداء، وأعلاها الاقتداء بالحق حتى أكون في إطلاق أسمائه (=أسماء الحق) عليَّ قريبا من التحقق بها لا من التخلُّق. وأدناها (=طرق الاقتداء) في حق الولي الاقتداء بالذين قال الله فيهم {أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده}. والعلماء ورثة الأنبياء، وما ورثوا إلا العلم. فالسنة النبوية عالية المقام، وهي الجمعية على الدين وإقامته، وأن لا يُتفرَّق فيه؛ فهي تعلو بمن يأتيها ويسلك فيها في الحضرات المحمدية إلى غايتها في المعارف والأحوال والتجلي. وأما السنن التي هي الشرائع المستحسنة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو **الاستحسان** عند الفقهاء العلماء، الذي قال فيه الشافعي: من استحسن فقد شرَّع، فأخذها الفقهاء على جهة الذم، وهو رضي الله

عنه أتى بحقيقة مشروعة لم تفهم عنه؛ فإنه كان من الأربعة الأوتاد، وكان قيامه بعلم الشرع حجبه عن أهل زمانه ومن بعده[3]. . . ولما صح عند الشافعي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة. . . (الحديث)، فلا شك أن الشرع قد أباح له أن يسن سنة حسنة، وهي من جملة ما ورث من الأنبياء، وهي حسنة أي استحسنها الحق فيه، وهو سنها، فمن استحسن أي سن سنة حسنة فقد شرَّع. ويا عجبا من عدم فهم الناس كلام الشافعي في هذا وهم يثبتون حكم المجتهد وإن أخطأ في الأمر نفسه كأبي يوسف فإنه أجاز لهارون الرشيد الخليفة طلاق المُكرَه، ولم يقل به أحد من الأئمة المجتهدين[4]، وقد أقره الشارع وهو حكم شرعي مقبول لا يحل لأحد من الحكام رده، وقواعد الشرع وأصوله تحفظه. وكالمصالح المرسلة في مذهب مالك، وما قرر الشرعُ حكمَها مجملا وأبان أن واضعها ومتبعيه فيها مأجورون ونهاية التابعين فيها إلى واضعها على قدره وعلى قدر ما سن. نبهتك على هذا

(3) هنا لا يحاول ابن عربي فقط الدفاع عن الشافعي، الذي استحق بجدارة لقب «ناصر السنة»؛ لأنه منحها بعدا إلهيا بوصفها وحيا، وإن كان على خلاف القرآن وحيا غير لفظي، بل ينزع إلى ضمه إلى قائمة «الأوتاد» فيضيف في مكان النقط في النص أعلاه: «روينا عن بعض الصالحين أنه لقي الخضر فقال له: ما تقول في الشافعي؟ قال (=الخضر): هو من الأوتاد. قال (=السائل) ما تقول في «أحمد بن حنبل»؟ قال (=الخضر) رجل صديق. قال (=السائل) ما تقول في بشر الحافي؟ قال (=الخضر): ما ترك بعده مثله. فهذه شهادة الخضر في الشافعي».

(4) قضية «طلاق المُكره» من القضايا الشرعية التي كان لها مغزى سياسي عند الفقهاء الأوائل، فيقال إن الإمام «مالك بن أنس» حين أفتى بعدم جواز وقوع «الطلاق» بالإكراه، كان ذلك الحكم في جوهره يعني إعطاء مبرر شرعي للتنصل من بيعة خلفاء بني أمية -وبالتالي جواز الثورة ضد سلطتهم- لأن البيعة وقعت تحت التهديد والإكراه. ومن الواضح أن «أبا يوسف» تلميذ الإمام «أبي حنيفة» هو الذي خرق الإجماع وأباح طلاق المكره في عصر الخليفة العباسي هارون الرشيد.

لأن تكون أوقاتك كلها معمورة بالشرائع النبوية والسنن الأصلية؛ فإن الكَيِّس ينبغي أن لا يكون غاية عمله إلا نبوة أصلية لا فرعية» (ف: 2/ 187).

وللقياس - بعد هذا النقاش الفقهي المستفيض والدفاع العقلاني المنير لكل أدوات الاجتهاد ومنافذه - سره عند من مثبته، سر يكشفه ابن عربي الذي لا يثبت القياس كما رأينا: «وأما القياس عند مثبته فهو ظهور رب بصفة عبد، وظهور عبد بصفة رب، عن أمر رب. فإن لم يكن عن أمر رب فلا يُتَّخَذ دليلا على حكم. أو (=يكون الظهور) عن حميد خُلُق كريم؛ فإنه يُتَّخَذ دليلا. وأما ظهور رب بصفة مربوب فلا يُشتَرَط فيه الأمر الواجب، ولكن قد يكون عن دعاء وطلب وصيغة الأمر والمعنى مختلف. وإن كان هذا مسموعا مُمْتَثَلا والآخر كذلك، ولكن بينهما فرقان. فهذا حكم سر القياس في الاستدلال وهو قياس الشاهد على الغائب بحكم معقول جامع بين الشاهد والغائب، ويُنْسَب لكل واحد من المنسوبين إليه بحسب ما يليق بجلاله. وإنما قلنا بجلاله؛ لأن الجليل من الأضداد يطلق على العظيم وعلى الحقير» (ف: 2/ 184-185).

في هذا الكشف عن سر القياس يخوض ابن عربي في بحار صعبة، خاض فيها كثيرون قبله لعل من أشهرهم «الحلاج» «والبسطامي» و«النفري» وابن عربي يورد كثيرا أقوالهم شارحا وموضحا أحيانا وناقدا أحيانا أخرى. وقبل أن نحاول ملامسة شاطئ بحر ابن عربي نبين حرص الشيخ الأكبر على أن القياس المعتد به عنده، والذي يكشف لنا عن سره، ليس هو القياس الذي يكون في «العالم المشهود» أصلا يُقاس عليه «عالم الغيب» وهو «قياس الغائب على الشاهد» عند المتكلمين. إن قياس ابن عربي يقوم على بنية عكسية يكون فيها «عالم الغيب» أصلا يقاس عليه «عالم الشهادة» فهو «قياس الشاهد على

الغائب». ولأن القياس الفقهي يعتمد على بنية شبيهة ببنية القياس عند المتكلمين، من حيث أنه يقيس أمراً «مسكوتا عنه» في الحكم على أمر «منطوق بحكمه»، فهو أيضا ليس القياس المعتمد عند شيخنا. في الكشف عن سر هذا القياس، الذي هو ظهور الرب بصفة العبد، وظهور العبد بصفة الرب، فقد يبدو ما يرويه ابن عربي من قول «النفري» في مواقفه - موقف السواء - ملائما لبيان صعوبة المقارنة بين العبد والرب دون إدراك المفارقة، أو ما يسميه ابن عربي الفرقان. يقول ابن عربي: «وهذا المنزل منزل شامخ صعب المرتقى، ولهذا سُمِيَ «عقبة» وأضيف إلى «السويق»، لعدم ثبوت الأقدام فيها لأنها مزلة الأقدام، فلا يقطعها إلا رجل كامل من رسول ونبي وارث كامل. وهذا هو المنزل الذي سماه النفري في مواقفه {موقف السواء} لظهور العبد فيه بصورة الحق. فإن لم يمن الله على هذا العبد بالعصمة والحفظ ويثبت قدمه في هذه العقبة بأن يُبقي عليه شهود عبوديته بما رأى عليه نفسه من صورة الحق ورأى الحق في صورة عبوديته، وانعكس عليه الأمر وهو مشهد صعب» (ف: 3/ 165).

وحالة «الحلاج» الذي صرح بما لا يصح التصريح به شعرا وناله ما ناله بسبب تلك المنزلة الصعبة والمرقى المستحيل يجد من ابن عربي مدافعا مجيدا، يقرأ في أقواله «الفرقان» و«التمييز» بين نفسه وبين محبوبه، وهي قراءة للحلاج ينفرد بها ابن عربي وتناسب مقام تأويل الشريعة، لأنها تتحدث عن معنى «الحدود» التي أمر الله الناس ألا يتعدوها. يقول ابن عربي: «واعلم أن الحدود الموضوعة في العالم - أعني الحدود المشروعة التي أمرنا الحق أن لا نتعداها ثم شرع لنا حدودا تقام علينا إذا تعديناها- كل ذلك لنعرف أن الأمر حُدٌّ كله فينا وفيه دنيا وآخرة؛ لأن بالحدود يقع التمييز، وبالتمييز يكون العلم. فلولا الفرقان لما تميزت عين عن عين ولا كان ثم علم بشيء أصلا.

وقد تميز لنا ربنا وعنا، كما تميزنا له به وعنه، فعرفنا من نحن ومن هو؛ فإن علينا حالا يقول ذلك الحال بلسانه:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

فيكفيه من قوة أثر الحدود أن فرَّق بين «أنا» وبين «من أهوى». ولو أنه يهوى نفسه فحاله يهوى كونه يهوى، وهو الفاعل ما هو عين حالة تهوى، وهو المفعول. فبيَّنَت الحدود الأحوالَ كما بينت الأعيان. وهذا أعظم ما تصل إليه العبارة في أحدية العين. ولم يقدر على أن يوحِّد الحال ولا ذلك بممكن أصلا. وفي باب العلم اللهُ أوصل ما يكون الأمر وأعظم في الأحدية يكون وجود العالم عين وجود الحق لا غيره. ومعلوم اختلاف صور العالم واختلاف الأسماء الإلهية، ولا معنى للاختلاف الواقع إلا العلم بأنه لولا الحدود لما كان التميز، وإن كان الوجود عينا واحدة، وهو الوجود الحق، فالموجودات والمعقولات مختلفة» (ف: 4/ 160).

هل يمكن الحديث بعد ذلك كله عن «القياس» بالمعنى الصوفي العميق؟ نعم ولا، يمكن ولا يمكن! وهذا يدخلنا منطقة المسموح التصريح به والممنوع. يقول الشيخ مميزا بين المجالين في قالبه السردي الأثير عن الأصل والفرع، وهما مجال القياس: «ذكرنا في كتاب **المشاهد القدسية** أنه (=الحق) قال لي: أنت الأصل وأنا الفرع على وجوه منها علمه بنا منا (=العلم الإلهي فرع) لا منه؛ فانظر فإن هنا سرا غامضا جدا. وهو (=العلم الإلهي) عند أكثر النظار منه لا منا (=أصل لا فرع) أوقعهم في ذلك حدوثنا. والكشف يعطي ما ذكرناه، وهو الحق الذي لا يسعنا جهله. ولما سألني عن هذه اللفظة مفتي الحجاز، أبو عبد الله محمد بن أبي الصيف اليمني نزيل مكة، ذكرت له أن علمنا به فرع من علمنا بنا إذ نحن عين الدليل، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: من عرف نفسه فقد عرف ربه، كما أن وجودنا

فرع عن وجوده، ووجوده أصل؛ فهو أصل في وجودنا فرع في علمنا به، وهو من مدلول هذه اللفظة. فسرَّ بذلك رحمه الله في ذلك المجلس؛ لأنه (=هذا الشرح) ما يحتمله ولا يقدر ينكره، وما ثم ذلك الإيمان القوي عنده، ولا العلم ولا النظر السليم. فكان يحار فأبرزنا له من الوجوه ما يلائم مزاج عقله وهو صحيح؛ فإن ما ثم وجه إلا وهو صحيح في الحق، وليس الفضل إلا العثور على ذلك» (ف: 4/ 161-162).

## 5 ـ تأويل الفروع، العبادات:

يحتل تأويل الشريعة من حيث المساحة في كتاب الفتوحات وحده حوالي الثُّمُن تقريبا، فهو يقع في أكثر من 450 صفحة من صفحات المجلد الأول البالغ عددها 800 صفحة. وهو يحتل من حيث عدد الأبواب ستة أبواب من الفصل الأول (المعارف)، لكنها أبواب طويلة إذا قورنت بغيرها، ولهذا تحتل هذه المساحة الواسعة من صفحات الكتاب. هذا بالإضافة إلى تناول ابن عربي لموضوع تأويل الشريعة في كثير من الكتب الأخرى، بعض هذه الكتب أحال إليها في الفتوحات، مثل إحالته في تأويل «الطهارة» مثلا إلى كتابي «التنزلات الموصلية» و«مواقع النجوم». أما كون تأويل الشريعة في كتاب الفتوحات مبنيا على ستة فصول فلأنه، أولا، لا يتناول من الشريعة إلا جانب «العبادات» دون «المعاملات». والعبادات خمسة يختص كل منها بباب، يتقدم الأبواب الخمسة باب تمهيدي «في معرفة سر الشريعة ظاهرا وباطنا» وهو الباب السادس والستين. أما الأبواب الخمسة فتتناول أركان الإسلام الخمسة كما وردت في الأثر: «قام الإسلام على خمس»؛ فباب للشهادة، وباب للصلاة، وباب للصيام، وباب للزكاة، وباب للحج.

ومن الطبيعي أن يرى الشيخ أن كل ما كتبه عن الشريعة وتأويلها لم يكن فيه الكفاية، فهو حين يكشف للقارئ عن حدود المدى الذي سيتناوله بالتأويل من أحكام الشريعة في «الفتوحات»، يعبر عن عزمه على كتابة أكثر تفصيلا في الموضوع فيما يستقبل من أيامه: «وكان في نفسي إن أخَّر الله في عمري أن أضع كتابا كبيرا أذكر فيه مسائل الشرع كلها كما وردت في أماكنها الظاهرة وأقررها،(5) فإذا استوفينا المسألة المشروعة في ظاهر الحكم جعلنا إلى جانبها حكمها في باطن الإنسان؛ فيسري حكم الشرع في الظاهر والباطن، فإن أهل طريق الله وإن كان هذا غرضهم ومقصدهم لكن ما كل أحد يفتح الله له في الفهم حتى يعرف ميزان ذلك الحكم في باطنه. فقصدت في هذا الكتاب إلى الأمر العام من العبادات وهي الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والتلفظ بلا إله إلا الله محمد رسول الله؛ لكونها من قواعد الإسلام التي بُنِيَ عليها الإسلام» (1/ 373).

والصورة التي يطرحا الشيخ للإسلام هي صورة «البيت»، البيت الذي مدخله «الإيمان»، وهذا المدخل مكون من ضفتين أو مصراعين: شهادة أن «لا إله إلا الله»، والضفة الأخرى شهادة أن «محمدا رسول الله». أما أركان البيت الأربعة وأعمدته الأساسية فهي: الصلاة والزكاة والصوم والحج: «فالإيمان هو عين البيت ومجموعه، وباب البيت الذي يُدخَل منه إليه له مصراعان وهما التلفظ بالشهادتين، وأركان البيت أربعة: وهي الصلاة والزكاة والصيام والحج. فجردنا العناية في إقامة هذا البيت لنسكن فيه ويقينا من زمهرير نَفَس جهنم وحرورها. . .

---

(5) لعله كان في ضمير الشيخ أن يكتب كتابا على غرار كتاب ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، ولكن من منظور الصوفي الباحث عن الدلالات والمعاني الروحية.

ويكفي في هذا الكتاب هذا القدر من العبادات. فأتتبع مسائل أمهات كل باب منها وأقررها بالحكم الكلي باسمها في الظاهر، ثم أنتقل إلى حكم تلك المسألة بعينه في الباطن إلى أن أفرغ منها والله يؤيد ويعين» (المرجع السابق).

إذا كان الإسلام - كما ورد في النص السابق - هو «بيت الإيمان»، فلا شك أن صورة «الكعبة» هي التمثيل الرمزي له؛ حيث تمثل «الشهادتان» الباب بضفتيه، ضفة التوحيد (لا إله إلا الله) وضفة الإسلام (محمد رسول الله)، كما تمثل الصلاة والزكاة والصيام والحج أركانه الأربعة. وفي نص آخر يقارن الشيخ بين أركان الإسلام وعباداته وبين نظام جيش الملك أو ترتيب حجاب المملكة، ولا شك أن المقصود بالملك أو المملكة هنا «مملكة الله». في هذه المملكة تمثل الشهادتان «حاجبي» الباب، وتمثل الصلاةُ المَيْمَنةَ في حين تمثل الزكاةُ الميسرةَ. تتواصل البنية الرمزية ليحتل «الصيام» المُقدمة، ويكون مقام الحج الساقة، أو الخلف. ويمكن أن يحدث تبادل للمواقع، فتحتل الصلاة المقدمة، وتصبح الزكاة في الميمنة، في حين يحتل الحج الميسرة، ويكون للصيام مكان الساقة. هذا بالإضافة إلى أن «أهل الله» يمكن تصنيفهم أيضا على أساس نفس التقسيم الخماسي: أهل لا إله إلا الله وأهل الصلاة وأهل الزكاة وأهل الحج وأهل الساقة (انظر: 1/ 365).

ومعنى هذه التقسيمات والتصنيفات أن الظواهر يمكن بصفة عامة أن تندرج في تصنيفات شتى وفقا للزاوية والمنظور المعرفي. وكل التصنيفات ممكنة لأن الوجود ليس خطا أفقيا أو خطا رأسيا ولكنه دائرة منشؤها أن نقطتي البداية والنهاية هما في الحقيقة نقطة واحدة، منها خرج العالم من حالة «الوجود العدمي» إلى حالة «الوجود الظاهر»، ثم إليه تعالى يكون المصير.

## 1 - لا إله إلا الله

هناك تمييز واضح عند ابن عربي بين «العلم» بالتوحيد و«الإيمان» بالتوحيد من جهة، وبين «التلفظ» به من جهة أخرى. «العلم» بالتوحيد لا يتوقف فيما يبدو على إرسال الرسل والأنبياء، بل هو تجربة روحية تخترق طبقات الوجود الظاهر وتتواصل - أو يتواصل صاحبها - مع باطن الوجود وروحه. ربما تكون تجربة «حي بن يقظان»، التي كتبها ثلاثة من الفلاسفة المسلمين، آخرهم «ابن طفيل» الأندلسي، وأستاذ ابن رشد، نموذجا لهذا التصور. لقد «علم» حي بن يقظان من خلال تجربته الروحية الشخصية بوحدانية الواحد. من هنا وفي هذا السياق يمكن أن نفهم هذا التمييز بين «العلم» و«الإيمان» عند الشيخ. لكن الشيخ حريص على أن يؤسس هذا التمييز تأسيسا قرآنيا، وهو من ثم يعتمد على تأويل الآية القرآنية: {شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم}:

«وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحيح: من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة، ولم يقل هنا: يؤمن؛ فإن الإيمان موقوف على الخبر» (ف: 1/ 363). ويقول أيضا: «فإذا قال العالم: لا إله إلا الله لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم قل لا إله إلا الله سُمِّيَ مؤمنا. فمن مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة بلا شك ولا ريب، وهذا من السعداء. فأما من كان في الفترات فيبعثه الله أمة وحده كقس بن ساعدة» (ف 1/ 364).

هذا التمييز بين العلم والإيمان يقابله طرف آخر هو «توحيد التلفظ»، أي النطق بالشهادة، وهو التوحيد الذي يعصم من العقاب الدنيوي، أي محاربة الرسول لغير المؤمن. لكن هذا «التوحيد» اللساني لا مرجعية له يوم تبلى السرائر، أي يوم ينكشف المستور ويصبح ما

كان باطنا ظاهرا على مستوى الوجود وعلى مستوى النفوس ولا فرق. إنه يوم الحساب حيث الفعالية إما لتوحيد «العلم» أو لتوحيد «الإيمان» ولا اعتبار لتوحيد «التلفظ». يواصل ابن عربي القول: «فإذا جاء الرسول وبين يديه العلماء بالله وغير العلماء بالله وقال للجميع قولوا: «لا إله إلا الله» علمنا على القطع أنه صلى الله عليه وسلم في ذلك القول مُعَلِّم لمن لا علم له بتوحيد الله من المشركين، وعلمنا أنه في ذلك القول أيضا مُعَلِّم للعلماء بالله وتوحيده أن التَّلَفُّظ به واجب وأنه العاصم من سفك دمائهم. ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله. ولم يقل حتى يعلموا فإن فيهم العلماء. فالحكم هنا للقول لا للعلم والحكم يوم تبلى السرائر للعلم لا للقول» (ف 1/ 365).

لكن ثمة آفاقا أعمق في مناقشة الشيخ لقضية التوحيد ومستوياته يتعرض لها في سياقات أخرى، ويكفينا الآن الإشارة إلى تمييزه بين «التوحيد» و«الأحدية»، حيث التوحيد هو مستوى مرتبة الألوهة، أو جمعية الأسماء التي يعبر عنها الاسم «الله» كما سلفت الإشارة. والأحدية من جهة أخرى هي مرتبة «الذات» المطلقة المستغنية عن العالم، السابحة في بحر «العماء» فلا تتعلق بها معرفة ولا يلامسها إدراك، ولا تتمتع إلا بصفة الوجود المطلق الذي لا بشرط شيء. وهذا مستوى أشبعناه في الفصول السابقة.

## 2 - الطهارة:

الطهارة مدخل كل عبادة، وهي من الوجهة الشرعية طهارة من «النجس»، وإذا كان الشرك بالله يمثل نوعا من النجاسة - بحسب القرآن {إنما المشركون نجس} - فلا شك أن شهادة التوحيد {لا إله

إلا الله} تمثل طهارة الاعتقاد. ومن الطبيعي أن نتوقع من ابن عربي أن يميز بين الطهارة الحسية -الاغتسال والوضوء- وبين الدلالة المعنوية للطهارة، التي هي: «صفة تنزيه، وهي معنوية وحسية، طهارة قلب وطهارة أعضاء معينة. فالمعنوية طهارة النفس من سفاسف الأخلاق ومذمومها، وطهارة العقل من دنس الأفكار والشُّبه، وطهارة السر من النظر إلى الأغيار وطهارة الأعضاء متعددة إذ لكل عضو طهارة معنوية ذكرناها في كتاب **التنزلات الموصلية** في أبواب الطهارة منه» (ف 1/ 368).

وفي الحديث عن أعضاء الإنسان يحصرها ابن عربي في ثمانية، ويرى أن كل عضو من أعضاء الإنسان كائن مكلف بعباداته الخاصة، ومن مجموع هذه العبادات يتشكل عمل الإنسان الفرد. إن ابن عربي من منظور قرآني واضح -حيث تشهد الأعضاء على الإنسان يوم القيامة بالصلاح أو بعدم الصلاح- ينظر للأعضاء بوصفها كائنات، كما الحروف التي هي أمم مثل كافة الأمم، يتعين عليها أداء ما عليها من التكاليف. لكن لأنها جميعا -الأعضاء- تحت تصرف الإنسان، فهو الذي يوجهها إلى الطاعة أو يوجهها إلى العصيان، فإن المسؤولية النهائية تقع على عاتق الإنسان، وتظل الأعضاء شاهدة تشهد له أو تشهد عليه. وابن عربي يحيل إلى كتابين له فصل فيهما مسائل الطهارة وتكليف الأعضاء. «وقد استوفينا الكلام على هذه الطهارة في **التنزلات الموصلية** فانظرها هنالك نثرا ونظما. وقد رميت بك على الطريق. ولتصرف هذه الطهارة بكمالها في كل مكلف منك، فإن كل مكلف منك مأمور بجميع العبادات كلها من طهور وصلاة وزكاة وصيام وحج وغير ذلك من الأعمال المشروعة. وكل مكلف منك تصرفه في هذه العبادات بحسب ما تطلبه حقيقته، {لا يكلف الله نفس إلا ما أتاها} وقد {أعطى كل شيء خلقه ثم هدى} أي بيَّن كيف يستكمله فيها وهي

ثمانية أصناف لا تزيد لكن تنقص في بعض الأشخاص، وهي: العين والأذن واللسان واليد والبطن والفرج والرِجل والقلب لا زائد في الإنسان عليها، لكن تنقص في بعض الأشخاص... ومن خطاب الشارع تعلم جميع ما يتعلق بكل عضو من هؤلاء الأعضاء من التكاليف. وهم كالآلة للنفس المخاطبة المكلفة بتدبير هذا البدن، وأنت المسؤول عنهم في إقامة العدل فيهم... وقد بيناها بكمالها وما لها من الكرامات والأنوار والمنازل والأسرار في كتابنا المسمى مواقع النجوم. وما سُبِقْتُ في علمي في هذا الطريق إلى ترتيبه أصلا. وقيدته في أحد عشر يوما من شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة. وهو يغني عن الأستاذ، بل الأستاذ محتاج إليه، فإن الأستاذ فيهم العالي والأعلى. وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ عليه، ليس وراءه مقام في هذه الشريعة التي تعبدنا بها. فمن حصل لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه؛ فإنه عظيم المنفعة. وما حملني على أني أعرِّف بمنزلته إلا أني رأيت الحق في النوم مرتين وهو يقول لي: «انصح عبادي»، وهذا من أكبر نصيحة نصحتك به والله الموفق وبيده الهداية» (ف 1/ 372).

### 3 - الصلاة:

إذا كانت الطهارة مدخل العبادة، فإن الصلاة هي مخ العبادة، سواء بمعناها اللغوي - الدعاء - أو بمعناها الاصطلاحي. والصلاة في الإسلام - كما في كل الأديان - هي حالة «تواصل» بين الإنسان وخالقه، تبدأ بالطهارة استعدادا لهذا اللقاء ثم تُستفتح بالتكبير {الله أكبر} دخولا إلى الحرم الإلهي، يليها قراءة أم الكتاب، وهي وإن كانت سورة من سور القرآن - كلام الله - إلا أنها كلها تعبير إنساني يكون «الله» فيه هو المخاطب. وكما سنتابع مع ابن عربي فإن

الاستجابة الإلهية لدعاء «أم الكتاب» تكون استجابة خفية. والأمر مشروح في حديث قدسي، يقول فيه النبي إن الله يقول: قسمت الفاتحة بيني وبين عبدي، فإذا قرأ العبد «الحمد لله رب العالمين» يقول الله «حمدني عبدي»، وإذا قال العبد «الرحمن الرحيم» يقول الله «أثنى علي عبدي»، وإذا قال العبد «مالك يوم الدين» يقول الله «مجدني عبدي»، وإذا قال العبد «إياك نعبد وإياك نستعين»، قال الله «هذه بيني وبين عبدي». فإذا قال العبد «اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» قال الله «هذه لعبدي ولعبدي ما سأل». هذا التواصل يتعمق من خلال الركوع والسجود الذي يتكرر حسب ركعات الصلاة. فإذا حسبنا عدد الركعات في الصلوات الخمس المفروضة لوجدنا أن عملية التواصل تلك تحدث سبع عشرة مرة في اليوم، وتتزايد كلما زاد المؤمن من نوافله.

وابن عربي بالإضافة إلى المعنى العرفي الاصطلاحي للصلاة - صلاة الإنسان - يعدد أنواعا أخرى اعتمادا على الاستخدام القرآني لكلمة «صلاة»، حين تضاف إلى الله وحين تضاف إلى الملائكة. فهي بمعنى «الرحمة» «وذلك حين تضاف الصلاة إلى الحق: {هو الذي يصلي عليكم} أي يرحمكم بأن يخرجكم من الظلمات إلى النور (أي من ظلمات العدم إلى نور الوجود) يقول من «الضلالة إلى الهدى ومن الشقاء إلى السعادة». وهي تعني طلب «الرحمة والاستغفار والدعاء للمؤمنين، حين تضاف للملائكة: {هو الذي يصلي عليكم وملائكته} ويستغفرون للذين آمنوا يقولون: {فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقهم السيئات}». والمعنى الثالث هو المعنى الكوني، التسبيح «حين تضاف إلى كل ما سوى الله من ملك وإنسان وحيوان ونبات وجماد: {ألم تر أن الله يسبح له من في السماوات ومن في الأرض} {ومن الطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه}».

وحين يتحدث الشيخ عن الصلوات المشروعة يعتبر الصلوات الخمس وحدة قائمة بذاتها: «فالصلوات المشروعة ثمان هي الصلوات الخمس والوتر، وهو صلاة الليل، وصلاة الجمعة، والعيدين، والكسوف، والاستسقاء، والاستخارة، وصلاة الجنائز. كما أن الأعضاء المكلفة من الإنسان ثمانية؛ لأن الذات مع نسبها ثمانية: الذات والصفات السبع. وأما الأعضاء فالسمع والبصر واللسان واليد والبطن والفرج والرِّجل والقلب» انتهى (1/ 427).

رأينا أن صلاة الله التي بمعنى الرحمة، تعني عند ابن عربي الرحمة بنقل الممكنات من حالة العدم إلى حالة الوجود، إنها الرحمة الكونية، وبالمثل تتحدد الصلوات بأنها ثمانٍ توازيا مع عدد الأعضاء المكلفة في الإنسان من جهة، وتوازيا مع مجموع الذات الإلهية وصفاتها السبع.

### ستر العورة:

من شروط صحة الصلاة إلى جانب الطهارة ضرورة ستر العورة، ولعلنا نضيف هنا أن ظهور العورة للإنسان أي ظهورها لوعيه وإدراكه ارتبط في السرد القرآني بمعصية آدم وحواء حين أكلا من الشجرة التي حرم الله عليهم الأكل من ثمرها. فحين أكلا من الشجرة المحرمة {بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة} حسب التعبير القرآني. من هنا يستمد ستر العورة أهميته في الصلاة، التي يمكن أن توازي «كلمات الرب» التي تلقاها آدم فحررته من الخطيئة بأن «تاب» الله عليه. لكن تأويل ابن عربي للعورة تعني ستر السر الإلهي. يقول: «اتفق العلماء على أن ستر العورة فرض بلا خلاف وعلى الإطلاق، أعني في الصلاة وفي غيرها. الاعتبار: يجب على كل عاقل ستر السر الإلهي الذي إذا كُشف أدى عند من ليس بعالم ولا عاقل إلى

عدم احترام الجناب الإلهي الأعز الأحمى. . . والاعتبار (=في ستر العورة في الصلاة). . . ثبت أن المصلي يناجي ربه وأن الصلاة منقسمة قسمين بين الله وبين عبده» (1/ 446).

أي ثمة اعتباران - أي تأويلان - لستر العورة: الستر العام، ستر السر الإلهي، والستر الخاص في الصلاة، ستر المناجاة بين العبد والرب، وفي المناجاة يلتقي الطرفان ولو بعين الخيال كما ورد في الحديث النبوي: «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وعند الشيخ الأكبر فإن سر العارف يكمن في إدراكه كشفا لله في قبلته، كما قال الرسول أيضا: «الله في قبلة المصلي». لكن لستر العورة عند المرأة بعدا آخر. وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا في تحديد عورة المرأة «فمن قائل إنها كلها عورة ما خلا الوجه والكفين. ومن قائل بذلك وزاد أن قدمها ليس بعورة. ومن قائل إن كلها عورة»، فابن عربي يرى أن العورة في المرأة السوءتان فقط مثلها مثل الرجل، لكنه يضيف: «وإن أُمرت المرأة بالستر فهو مذهبنا، ولكن لا من كونها عورة، وإنما ذلك حكم شرعي ورد بالستر ولا يلزم أن يُستر الشيء لأنه عورة». وحين يتجاوز الخلاف الفقهي إلى التأويل بالاعتبار يرى أن «المرأة هي النفس، والخواطر النفسية كلها عورة، فمن استثنى الوجه والكفين والقدمين فلأن الوجه محل العلم، لأن المسألة إذا لم تعرف على وجهها فما علمتها. وإذا استتر عنك وجه الشيء فما علمته، وأنت مأمور بالعلم بالشيء فأنت مأمور بالكشف عن وجه ما أنت به مأمور، فلا يستر الوجه فإنه ليس بعورة. وأما اليدان وهما الكفان فهما محل الجود والعطاء، وأنت مأمور بالسؤال فلا بد للسائل أن يمد يده بالسؤال، كما لابد للمعطي أن يمد يده بما يعطي فلا يستر كفه. . . وأما القدمان فلا يجب سترهما، فإنهما ليستا بعورة لأنهما الحاملتان للبدن كله وناقلتاه من مكان إلى مكان. ومن حكمه التصريف والتصرف

يتعذر احتجابه، فلا بد أن يظهر ويبرز ضرورة، فبعُد أن يكون عورة تستر» (1/ 446-447).

هكذا تتحدد معاني «الوجه» و«الكفين» و«القدمين» بان الوجه لا يُستر؛ لأنه «محل العلم»، وكذلك اليدان؛ فهما محل الجود والعطاء. ولا تستر القدمان أيضا لأنهما الحاملان للجسد والمحركان له. وباختصار فإن عورة المرأة - بالحقيقة أو بالاعتبار - لا تشمل الوجه والكفين ولا القدمين. فماذا عن جواز أن تكون المرأة إماما في الصلاة؟ «من الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء وبه أقول. ومن الناس من منع إمامتها على الإطلاق، ومنهم من أجاز إمامتها بالنساء دون الرجال. الاعتبار: شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض النساء بالكمال - كما شهد لبعض الرجال، وإن كانوا أكثر من النساء - وهو النبوة. والنبوة إمامة فصحّت إمامة المرأة. والأصل إجازة إمامتها فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يُسمع له، ولا نص للمانع في ذلك. وحجته في منع ذلك يُدخل معه فيشترك ويشرك فتسقط الحجة فيبقى الأصل إمامتها. واعلم أن الإنسان عالم في نفسه كبير، ولهذا يقول العبد: إياك نعبد وإياك نستعين بنون الجمع. وجعل جوارحه وقواه الظاهرة والباطنة منقادة لما يحكم فيها المقدمون عليها وهو: العقل والنفس والهوى. وكل واحد منهم قد يؤم الجماعة في وقت ما، فالطاعة كلها المقربة للعقل، والمباحات للنفس، والمخالفات للهوى. وقد قيل للعقل إذا سئمت النفس من اتباعك في الأمور المُقَرِّبة واقتدائها بك في وقت إمامتك وتقدمت هي في المباحات وأمّت بك فاتَّبِعها وصلِّ خلفها حافظا لها لئلا يخدعها الهوى، فإن الهوى يتبعها في ذلك الحال عسى أن يوقعها في محظور. ففي مثل هذا الموطن تجوز إمامة النفس، وهي إمامة المرأة. فإمامة العقل بمنزلة إمامة الرجل المسلم البالغ العالم الولد الحلال، وإمامة الهوى بمنزلة إمامة المنافق

والكافر والفاسق، وإمامة النفس بمنزلة إمامة المرأة» انتهى (1/ 481).

يبدو موقف ابن عربي من مسألة إمامة المرأة متقدما جدا إذا قورن بالآراء الفقهية الشائعة، فابن عربي يرى أنها يجوز أن تؤم الرجال والنساء على السواء. هذا موقفه المبدئي، وعلى أساسه يرى أن من يمنعون إمامتها مطلقا، أو من يقصرون جواز إمامتها على النساء دون الرجال، لا يعتمدون على دليل شرعي في المنع. ولكنه على مستوى الاعتبار يقيم موازاة بين «الرجل والعقل» وبين «المرأة والنفس»، وهي موازاة قد تشي بأن المرأة أدنى من الرجل. ولا يمكن أن نتوقع من ابن عربي أن يخترق كل المحرمات الاجتماعية في عصره وتاريخه وثقافته؛ خاصة ونحن نعلم أن تحقيق المساواة الكاملة والندية المطلقة بين الرجل والمرأة ما زالت إحدى مشكلات الثقافة الإسلامية المعاصرة. هذا فضلا عن أنها مشكلة بدرجات متفاوتة من الحدة والقوة في المجتمعات المعاصرة، المتقدمة والمتخلفة على السواء. ربما نتلمس الندية في نظرية ابن عربي عن «النكاح الوجودي» حيث يعتمد انبثاق مراتب الوجود كما سبق التحليل في الفصل الخامس على التقاء عنصري الذكورة والأنوثة. يمثل العقل الأول عنصر الذكورة، وتمثل النفس الكلية عنصر الأنوثة، وعن تناكحهما انبثق الجسم الكل، أو العرش. على هذا المستوى فقط تتأكد الندية والمساواة.

يستبين هذا التفاوت بين الندية الكونية وعدم التكافؤ الاجتماعي بين الرجل والمرأة حين يتحدث ابن عربي عن مواقيت الصلاة، حيث تتحدد درجة كمال المرأة في حقيقة كونها تابعا للرجل وملحقا به: «اعلم أن الله ربط إقامة الصلاة بأزمان وهي الأوقات المفروض فيها إقامة الصلوات المفروضات، فقال تعالى: {وأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا} وربطها بأماكن وهي المساجد، قال تعالى: {في بيوت أذن الله أن ترفع... ويذكر فيها اسمه... يسبح

له. . . فيها بالغدو والآصال رجال} ولم يذكر النساء، لأن الرجل يتضمن المرأة فإن «حواء» من آدم اكتفى بذكر الرجال دون النساء تشريفا للرجال وتنبيها على لحوق النساء بالرجال. فسمى النساء هنا رجالا، فإن درجة الكمال لم تحجر عليهن بل يكملن كما تكمل الرجال. وقد ثبت في الخبر كمال مريم وآسية امرأة فرعون» (1/ 565).

## 4 ـ الزكاة: العدل الاجتماعي والعدل الكوني

منذ اللحظات الأولى لنزول القرآن وقضية الفقر من أهم القضايا التي ما فتئت تتكرر في سوره وآياته، إلى حد أن زجر اليتيم وحرمان الفقراء والمساكين يقترن دائما في السرد القرآني بالكفر، الذي يستحق عليه صاحبه عذاب جهنم. (انظر على سبيل المثال لا الحصر السور والآيات 68/ 24، 47/ 42-44، 107/ 1-3) بل إن القرآن يأمر محمدا نفسه {فأما اليتيم فلا تقهر، وأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربك فحدث} (س 93/ 6-10). من هنا تجاوز القرآن مسألة حض المؤمن على الصدقة والإحسان للفقراء، وهو موقف النصوص المقدسة في كل الثقافات، وقام بفرض جزء من مال الأغنياء يعطى للفقراء بوصفه واجب عبادي كالصلاة. وكما أن الصلاة تقوم على طهارة الجسد والروح سعيا للاتصال بالله، فإن «الزكاة» تطهير للنفس من الأنانية والشح والبخل؛ أي أنها شرط في اكتمال طهارة الروح. يقول الشيخ: «فأنزل الله الزكاة كما قلنا طهارة للأموال، وإنما اشتدت على الغافلين الجهلاء لكونهم اعتقدوا أن الذي عين لهؤلاء الأصناف (=من المستحقين للزكاة) مِلك لهم، وأن ذلك من أموالهم. وما علموا أن ذلك المُعَيَّن ما هو لهم وأنه في أموالهم [حق معلوم للسائل والمحروم] لا من أموالهم، فلا يتعين لهم إلا بالإخراج. فإذا ميزوه حين ذلك يعرفون أنه لم يكن من مالهم وإنما كان في مالهم مُدرجا. هذا هو

التحقيق، وكانوا يعتقدون أن كل ما بأيديهم هو مالهم وملك لهم، فلما أخبر الله أن في أموالهم حق يؤدونه وما له سبب ظاهر تركن النفوس إليه لا من دَيْن ولا من بَيْع إلا ما ذكر الله من ادخار ذلك لهم ثوابا إلى الآخرة شق ذلك على النفوس للمشاركة في الأموال. فلما علم هذا منهم في جبلّة نفوسهم أخرج ذلك القدر من الأموال من أيديهم، فقال تعالى: {وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه}» (ف 1/ 573).

ربما يعبر ابن عربي في النص السابق تعبيرا دقيقا عن مفهوم ملكية المال في القرآن، فالمال مال الله، استخلف عليه الإنسان، وبالتالي يكون الاستئثار به عصيانا لإرادة المالك الأصلي. وربما يمكن القول إن الإسلام ضد أن يكون المال {دولة بين الأغنياء منكم} أي متداولا بينهم فقط، وهو بالتالي يحض على توزيع الثروة توزيعا عادلا لا يبخس المجتهد قدر اجتهاده ولا يكافئ الكسالى. ولكنه يضمن الحد الأدنى الإنساني للحياة الكريمة لكل أعضاء المجتمع وأفراده، بصرف النظر عن الدين أو العقيدة، فالمستحقون للزكاة بنص القرآن الكريم هم {الفقراء والمساكين والعاملين عليها وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل} دون تحديد لمسلم أو غير مسلم، ومن هنا يرى الفقهاء أن الزكاة للمسلم ولغير المسلم سواء بسواء. إنها المساواة في متع الحياة الدنيا، أما شأن الآخرة فهو متروك لله {يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون}. ويجب أن يفهم موقف القرآن من «الربا» في هذا السياق، سياق تحقيق العدل الاقتصادي، بدلا من مناقشته خارج هذا السياق وحصره في مسألة «فوائد البنوك» على المدخرات أو على القروض.

انطلاقا من أن الزكاة هي حق للمساكين والفقراء فرضه الله في المال، يستنتج ابن عربي أنها من حقوق الله كالصلاة والصيام والحج، سواء بسواء. وبما هي حق لله على النفس، فما أسهل ما تتم النقلة من المعنى الاصطلاحي إلى «الاعتبار»: «إن الزكاة حق الله تعالى في المال

والنفس ما هي حق لرب المال والنفس، فنظرنا في النفس من حيث ما هو لها فلا تكليف عليها فيه بزكاة، وما هو حق الله من تلك الزكاة فيعطيه الله من هذه النفس لتكون من المفلحين بقوله: {قد أفلح من زكاها - ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون} فإذا نظرنا للنفس من حيث عينها قلنا ممكنة لذاتها لا زكاة عليها في ذلك؛ فإن الله لا حق له في الإمكان تعالى الله علوا كبيرا فإنه تعالى واجب الوجود لذاته غير ممكن بوجه من الوجوه. ووجدنا هذه النفس قد اتصفت بالوجود فقلنا هذا الوجود الذي اتصفت به النفس... ما هو عين ذاتها ولا اتصفت به لذاتها فنظرنا لمن هو فوجدناه لله كما وجدنا القدر المعين في مال زيد -المسمى زكاة- ليس هو مالا لزيد وإنما هو أمانة عنده. كذلك الوجود الذي اتصفت به النفس ما هو لها إنما هو لله الذي أوجدها؛ فالوجود لله لا لها ووجود الله لا وجودها، فقلنا لهذه النفس: هذا الوجود الذي أنتِ متصفة به ما هو لك وإنما لله خلعه عليك فأخرجيه لله وأضيفيه إلى صاحبه وابق أنتِ على إمكانِكِ لا تبرحي منه فإنه لا ينقصك شيئا مما هو لكِ. وأنتِ إذا فعلتِ هذا كان لك الثواب عند الله ثواب العلماء بالله، ونِلْتِ منزلة لا يقدر قدرها إلا الله، وهو الفلاح الذي هو البقاء فيُبْقي الله هذا الوجود لكِ لا يأخذه منكِ أبدا، فهذا معنى قوله: {قد افلح من زكاها} أي أبقاها موجودة. انتهى» (ف 1/ 574-575).

هكذا يصبح زكاة النفس في الاعتبار أن لا تعتبر وجودها، بل تفنى في الوجود الحق، وتلك هي حقيقة الزكاة التي يتحقق بها الفلاح. لكن الشيخ الأكبر يحس واجبا عليه أن يحفر عميقا للكشف عن مصدر حب المال وأصله الوجودي والمعرفي. فمن الناحية الوجودية يستمد حب المال أصله من حب «الولد»، لأن انبثاق الموجودات أصله التوالد، سواء في ذلك مراتب الوجود الأساسية أم

الموجودات العينية، إنه «النكاح الساري في الذراري»، ولهذا فرض الله الزكاة في «المولدات»: «اعلم أن الله أوجب الزكاة في المولدات، وهي ثلاثة: معدن ونبات وحيوان. فالمعدن ذهب وفضة، والنبات حِنْطَة وشعير وثمر، والحيوان إبل وبقر وغنم. فعَمَّ جميع المولَّدات فأطلق عليها اسم المُوَلَّدات لأنها تولدت عن أم وأب، عن فلك وحركته التي هي بمنزلة الجماع، وهو الأب والأركان الأم. فكان المال محبوبا للإنسان حب الولد. ألا ترى الله قرنه بالولد في الفتنة فقال: {إنما أموالكم وأولادكم فتنة} فقدم المال على الولد في الذكر {والله عنده أجر عظيم} إذا رزأكم في شيء منها. فالزكاة -وإن كانت طهارة للأموال وطهارة لأربابها من صفة البخل- فهي رزء في المال بلا شك، ولصاحبها أجر المصاب، وهو من أعظم الأجور».

ويسبب حب المال كانت نصيحة المسيح لقومه: «فقال عيسى عليه السلام لأصحابه: قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء فحث على الصدقة... فانظر ما أعجب كلام النبوة وما أدقه وأحلاه. فمن ألحَقَ الولد بالوالد ووصله به فله أجر من وصل الرحم؛ فينبغي على الإنسان أن يُلْحِقَ مالَه من حيث ما هو مُوَلَّد بأبيه الذي تولَّد عنه لأنه قطعة منه». وعلى هذا الأساس يفسر ابن عربي مسارعة بني إسرائيل لعبادة العجل الذي صنعه لهم السامري من حليهم وأموالهم: «وانظر في حكمة السامري لما علم ما قال عيسى عليه السلام من أن حب المال مُلْصَق بالقلوب صاغ لهم العجل بمرأى منهم من حُلِيِّهم لعلمه أن قلوبهم تابعة لأموالهم، فسارعوا إلى عبادته حين دعاهم إلى ذلك. فالعارف من حيث سره الرباني مُستَخْلَف فيما بيده من المال، فهو كالولي على مال المحجور عليه» (ف 1/ 610-611).

ليس مهما أن ننقد ابن عربي على أساس أن «السامري» كان من

قوم موسى، قبل زمن «عيسى» بدهور متطاولة؛ فالحكمة لا زمن لها، هذا فضلا عن أن مفهوم الزمن عند الشيخ مفهوم وضعي لا حقيقة له في الحقيقة عند العارفين.

## 5 ـ الصوم:

إذا كانت الصلاة تواصلا مع الله، والزكاة حق لله، فإن الصيام تشبه بالله بما هو امتناع اختياري عن الشهوات. إنه بمثابة «الضياء» الذي ينبع منه «النور». فإذا كانت الصلاة نورا فالصوم أصلها. ومن المرويات المتواترة عن النبي قوله: «كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به». يرى الشيخ الأكبر أن الذين عبدوا المسيح من النصارى ظنوه إلها؛ لأنه «كان يصوم الدهر ولا يفطر، ويقوم الليل فلا ينام، فكان ظاهرا في العالم باسم الدهر في نهاره وباسم القيوم الذي {لا تأخذه سنة ولا نوم} في ليله؛ فادُّعِيَ فيه الألوهية فقيل: {إن الله هو المسيح بن مريم} وما قيل ذلك في نبي قبله، فإن غاية ما قيل في العُزَيْر أنه ابن الله وما قيل هو الله. فانظر ما أثَّرت هذه الصفة من خلف حجاب الغيب في قلوب المحجوبين من أهل الكشف حتى قالوا: {إن الله هو المسيح بن مريم}».

وفي هذا السياق لا يترك ابن عربي النصارى دون أن يبرئهم من «الكفر» بالمعنى الاصطلاحي، ويفسره بالمعنى اللغوي، وهو «الستر»، «فنسبهم (=الله) إلى الكفر في ذلك إقامة عذر لهم؛ فإنهم ما أشركوا بل قالوا هو الله، والمشرك من يجعل مع الله إلها آخر. فهذا كافر لا مشرك، فقال تعالى: {لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم} فوصفهم بالستر واتخذوا ناسوت عيسى مجلى، ونبَّه عيسى على هذا المقام فيما أخبر الله تعالى تثبيتا لهم فيما قالوا، فقال المسيح: {يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم} فقالوا كذلك نفعل فعبدوا الله

فيه، ثم قال لهم: {إنه من يشرك بالله فقد حرَّم عليه الجنة} أي حرَّم عليه كنفه الذي يستره، والله قد وصفهم بالستر حيث وصفهم بالكفر، فهي آية يعطي ظاهرها نفس ما يعطي ما هو عليه الأمر في ذلك. والتأويل فيها يلحق بالذم. فإن تفطَّنت لما ذكرناه وقعت في بحر عظيم لا ينجو من غرق فيه أبدا. فما أحكم كلام الله لمن نظر فيه واستبصر، وكان من الله فيه على بصيرة» انتهى» (1/ 683).

إذا كان الشيخ يبرئ النصارى من ارتكاب خطيئة «الشرك» ويفسر كفرهم بمعنى «الستر»، فإن المشركين كذلك يتمتعون في الأفق التأويلي للشيخ بحق الانتماء إلى الخلاص العام. «ما عبد المشرك إلا الله، لأنه لو لم يعتقد الألوهية في الشريك ما عبده: {وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه} ولذلك غار الحق لهذا الوصف فعاقبهم في الدنيا -إذ لم يحترموه- ورزقهم وسمع دعاءهم إذ سألوه الأرزاق لعلمه تعالى أنهم ما لجأوا إلا هذه المرتبة وإن أخطأوا في النسبة» (1/ 366).

لكن إذا كان الصوم الدهري - صوم عيسى - على هذه الدرجة من الالتباس، فهو لا شك غير مستحب؛ لذا كان محمد يصوم ويفطر، ويقوم الليل وينام، تأكيدا لحقيقة كونه بشرا. من هنا فإن «أفضل الصيام وأعدله صوم يوم في حقك وصوم يوم في حق ربك، وبينهما فطر يوم، فهو أعظم مجاهدة على النفس وأعدل في الحكم. ويحصل له في مثل هذا الصوم حال الصلاة كحالة الضوء من نور الشمس؛ فإن الصلاة نور والصبر ضياء وهو الصوم. والصلاة عبادة مقسومة بين رب وعبد. وكذلك صوم داود عليه السلام صوم يوم وفطر يوم؛ فتجمع ما هو لك وما هو لربك. ولما رأى بعضهم أن حق الله أحق لم ير التساوي بين ما هو لله وما هو للعبد، فصام يومين وأفطر يوما». وهذا الصيام ينسبه الشيخ الأكبر للسيدة «مريم»، التي أرادت أن تلحق بابنها، ومن فكرة «الالتحاق» يعود الشيخ استطرادا لمكانة المرأة من الرجل من

حيث الكمال، ويؤكد أن كمال المرأة مستمد من كمال الرجل. «وهذا كان صوم مريم عليها السلام، فإنها رأت أن للرجال عليها درجة فقالت عسى أجعل هذا اليوم الثاني في الصوم في مقابلة تلك الدرجة. وكذلك كان فإن النبي صلى الله عليه وسلم شهد لها بالكمال كما شهد بذلك للرجال. ولما رأت أن شهادة المرأتين تعدل شهادة الرجل الواحد قالت صوم اليومين بمنزلة اليوم الواحد من الرجل، فنالت مقام الرجال بذلك فساوت داود عليه السلام في الفضيلة والصوم. فهكذا من غلبت عليه نفسه فقد غلبت عليه أنوثيته، فينبغي أن يعاملها بمثل ما عاملت به مريم نفسها في هذه الصورة حتى تلحق بعقلها. وهذه إشارة حسنة لمن فهمها، فإنه إذا كان الكمال لها لحوقها بالرجال فالأكمل لها لحوقها بربها كعيسى بن مريم ولدها» (1/ 683).

### 6 ـ الحج:

الحج وإن كان يرتد تاريخيا إلى ما قبل الإسلام، حيث كانت «الكعبة» قبل الإسلام قبلة للحج والتجارة بحكم موقعها في «مكة» طريق التجارة من جهة، وبحكم أنها كانت مجمع الأوثان، آلهة القبائل العربية. وما زالت شعيرة الحج في القرآن تحمل مزيجا من ملامح الديني والدنيوي، إذ الغرض منه أن يشهد الحجيج {منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام}. وهو في أركان الإسلام يأتي آخرها، إذ إنه مفروض مرة واحدة في العمر بشرط القدرة المالية على تكاليف السفر، والقدرة الصحية على تجشم مشقته. وهو من الناحية الشعائرية أقرب إلى الصلاة الكبرى بحكم ما يتضمنه من تهليل وتلبية وتضحية، تستعيد تمثيليا قصة فداء ولد «إبراهيم» الذي استجاب للرب وكاد أن يذبح ولده.

ليس ثمة خلاف ملموس بين الفقهاء والمتصوفة في الفهم الرمزي

للحج وشعائره، غير أن تأكيد المتصوفة لرمزية الحج يعتمد على مقارنة وموازاة بين «الكعبة» و«قلب المؤمن» من جهة، وبينهما معا وبين «البيت المعمور» في الجنة، الذي تطوف حوله الملائكة، من جهة أخرى. ويعلو مجال المقارنة الرمزية عند ابن عربي بصفة خاصة ليصبح «قلب العارف» موازيا لعرش الرحمن، والخواطر التي تطوف به توازي ملائكة العرش. هكذا يفهم الشيخ أن الكعبة في التعبير القرآني هي «بيت الله»، و«الله» هو الاسم الجامع، من هنا تستمد «الكعبة» طبيعتها الجمعية. من هنا تصح الموازاة بين الكعبة وقلب المؤمن؛ إذ كما يطوف حول الكعبة الصالحون والطالحون، فقلب المؤمن عرضة لأن تطوف به بالمثل الخواطر الخيرة والخواطر الشريرة، خواطر الملك ووساوس الشيطان سواء بسواء. «العرش» من جهة أخرى ينسب إلى الاسم «الرحمن»، ولا تطوف به إلا الملائكة، من هنا يوازيه قلب «العارف». من هنا يمكن المقارنة بين الكعبة والعرش مقارنة عامة، لكن الفارق يبقى عميقا بينهما، الأمر الذي يسمح للشيخ أن يقول إن قلب العارف - الذي يسع الرحمن - أشرف من الكعبة وأعلا مقاما. ألم ينسب إلى النبي قوله على لسان ربه في حديث قدسي: ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن؟

«اعلم أيدك الله أن «الحج» في اللسان تكرار القصد إلى المقصود، و«العمرة» الزيارة. ولما نسب الله تعالى البيت إليه بالإضافة في قوله لخليله «إبراهيم» عليه السلام: {وطهِّر بيتي للطائفين والعاكفين والرُكَّع السجود} وأخبرنا أنه أول بيت وضع للناس معبدا فقال: {إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا. ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا} جعله نظيرا ومثالا لعرشه، وجعل الطائفين من البشر كالملائكة الحافين {من حول العرش يسبحون بحمد ربهم} أي

بالثناء على ربهم. وثناؤنا على الله في طوافنا أعظم من ثناء الملائكة عليه سبحانه بما لا يتقارب. ولكن ما كل طائف يتنبه إلى هذا الثناء الذي نريده، وذلك أن العلماء بالله إذا قالوا: «سبحان الله» أو «الحمد لله» أو «لا إله إلا الله» إنما يقولونها بجمعيتهم للحضرتين والصورتين، فيذكرونه بكل جزء ذاكرِ الله في العالم وبذكر أسمائه إياه. ثم إنهم ما يقصدون من هذه الكلمات إلا ما نزل منها في القرآن، لا الذكر الذي يذكرونه، فهم في هذا الثناء نواب عن الحق يُثنون عليه بكلامه الذي أنزله عليهم، وهم أهل الله بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنهم أهل القرآن. وأهل القرآن هم أهل الله وخاصته فهم نائبون عنه في الثناء عليه... فهو ثناء إلهي قدوس طاهر نزيه عن الشوب الكوني... ولما جعل الله قلب عبده بيتا كريما وحرما عظيما وذكر أنه وسعه حين لم يسعه سماء ولا أرض علمنا قطعا أن قلب المؤمن أشرف من هذا البيت، وجعل الخواطر التي تمر عليه كالطائفين. وكما كان في الطائفين من يعرف حرمة البيت فيعامله في الطواف به بما يستحقه من التعظيم والإجلال، ومن الطائفين من لا يعرف ذلك فيطوفون به بقلوب لاهية وألسنة بغير ذكر الله ناطقة، بل ربما يطوفون بفضول من القول وزور، كان كذلك الخواطر التي تمر على قلب المؤمن منها مذموم ومنه محمود» (ف 1/ 697).

وثمة سؤال يحوم ابن عربي حوله دون أن يصرح به: هل الحج وقف على المسلمين دون غيرهم؟ وبعبارة أخرى: إذا كانت الدعوة للحج دعوة «إبراهيم» الذي أمره الله - بنص القرآن - أن يؤذن في الناس للحج، فلماذا لا يدخل في إطار الدعوة «الناس» جميعا؟ من الصعب أن نتوقع أن يطرح الشيخ السؤال هكذا واضحا صريحا لا لبس فيه، لكن ما يقدمه من تحليل لمعنى «الإسلام العام» و«الإسلام الخاص»، بالإضافة إلى نفيه وجود «الكفر» في العالم وتأكيده أن

«المشرك» ما عبد في الحقيقة إلا الله، ينتهي به إلى نتيجة فحواها أن «الحج» مطلوب من كل مسلم، وما في الكون إلا مسلم: «لأنه ما ثم إلا منقاد للأمر الإلهي، لأنه ما ثم من قيل له «كن» فأبى بل يكون من غير تثبط، ولا يصح إلا ذلك. فإذا وقع الحج ممن وقع منه من الناس ما وقع إلا من مسلم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن خزام (الذي كان يتبرر في الجاهلية بأمور من عتق وصدقة وصلة رحم وأمثال ذلك- فتوحات: 2/ 624): أسلمت على ما أسلفت من خير - ولم يكن مشروعا من جانب الله له ذلك في حال الجاهلية وقبل بعثة الرسول- فاعتبره له الله تعالى لحكم الانقياد الأصلي الذي تعطيه حقيقة الممكن، وهو **«الإسلام العام»**. فمن اعتبر المجموع وجد، ومن اعتبر عين الصفة وجد. ولكل واحد شرب معلوم من علم خاص، فإنه يدخل فيه هذا الإسلام الخاص المعروف في العُرْف الحاكم في الظاهر والباطن معا. فإنْ حَكَمَ في الظاهر لا في الباطن كالمنافق الذي أسلم للتَقِيَّة حتى يعصم ظاهره في الدنيا، فهذا ما فعل ما فعل من الأمور الخيرية التي دُعِيَ إليها لخيريتها، فما له أجر. والذي فعلها وهو مشرك لخيريتها نَفَعَتْه بالخير المَنْوِيّ، فلا بد أن ينقاد الباطن والظاهر، وبالمجموع تحصل الفائدة مكتملة، لأن الداعي دعاه باسم الجامع {ولله على الناس حج البيت} والمدعو دُعِيَ من الاسم الجامع لصفة جامعة وهو «الحج»، والحج لا يكون إلا بتكرار القصد، فهو جمع في المعنى. فما في الكون إلا مسلم، فوجب الحج على كل مسلم. فلهذا لم يُتَصَوَّر فيه خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الحقائق، وعالِم الحقائق أتم من عالِم الرسوم في هذه المسألة» (1/ 701).

هكذا ندرك أننا مع ابن عربي ندور في دائرة، ننتهي فيها من حيث نبدأ، لكننا لا نعود إلى نفس النقطة؛ إذ يزيدنا الطواف في فلك ابن عربي، والسباحة في محيطه، وعيا يستحيل معه أن تتشابه البداية

والنهاية، رغم أنهما نقطة. إنها النقطة التي منها خرج الوجود وإليها يعود. وكما قال لنا ابن عربي في الفصل الأول أنه وصل إلى ما وصل من حالة «الجاهلية» إلى أفق «ختم الولاية» بفضل اتباع الشريعة والسير على نهج خاتم الأنبياء، فإن تحليلنا لتأويله للشريعة في هذا الفصل الأخير من كتابنا قد كشف لنا بعض جوانب التجربة وجوديا وعرفانيا.

إن الشريعة هي ميزان الوجود، لها كالوجود ظاهر وباطن، وهي تشمل ظاهر الإنسان كما تشمل باطنه. بالعمل بها ظاهرا وباطنا تنكشف الحجب وتتجلى الحقيقة، وينبثق المعنى: معنى الوجود والحياة، لكنه المعنى الإنساني العام، معنى «الدين» و«الإسلام» الذي يشمل كل البشر.

# المحتويات

د. نصر حامد أبو زيد

# هكذا تكلم ابن عربي

إن استدعاء ابن عربي يمكن أن يمثل مصدراً للإلهام في عالمنا الذي تتراكم مشكلات الحياة فيه. فالتجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية والأدبية، وهي الإطار الجامع للدين والإبداع. هذه أهمية استحضار ابن عربي في السياق العام. أما استحضار ابن عربي في السياق الإسلامي ـ واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخرى ـ مهمّ، وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى السلفية على مجمل الخطاب الإسلامي في السنوات الأخيرة. كما أن فكر ابن عربي يقدّم للقارئ غير المسلم صورة أخرى لروحانية الإسلام، وإسهاماته في التراث الإنساني، ويوضح مفهوم «الجهاد» الذي أصابه من التشوه الكثير.

ترجع أهمية فكر ابن عربي إلى ما يمثله من نضج في الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة: فقه، لاهوت، فلسفة، تفسير، حديث، علوم اللغة والبلاغة. . . من هذه الزاوية فإن دراسته في السياق الإسلامي تكشف عن بانوراما الفكر الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين. ومن زاوية أخرى يمثل الشيخ الأكبر همزة الوصل بين التراث العالمي والتراث الإسلامي، ويشكّل تواصلاً حيّاً خلاقاً مع التراث العالمي الذي كان معروفاً ومتداولاً في عصره، سواء كان تراثاً دينياً، دينياً، أو كان تراثاً فلسفياً فكرياً. ولكن أهمية ابن عربي كهمزة وصل لا تقف عند حدود استيعابه للتراث الإنساني وتوظيفه له في إقامة بنائه الفكري الفلسفي الشاهق، بل تتجاوز ذلك إلى المساهمة في إعادة تشكيل التراث الإنساني بالتأثير فيه تأثيراً خلاقاً.



لوحة الغلاف تفصيل من محمد مهدي رسولي

المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨ / ١١٣ بيروت ـ لبنان
ص.ب 4006 – الدار البيضاء – المغرب
ISBN: 9953-68-025-6